## نموذج ترخيص

أنا الطالبـ : أمينة مرعوان عبد الغني الفاعسة أمنح الجامعة الأردنيـة و/ أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو استغلال و / أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونيـة أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها.

العصيبة عند ابن خلدون وصورها الحديثة

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليميـة والجامعـات و / أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميـع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: أمينة مرعوان الفاعسة

التوقيـع:

التاريـخ: ٢٠١٤/٨/٥

# العصبية عند ابن خلدون وصورها الحديثة

إعداد

أيمن رضوان عبد النبي المناعسة

المشرف

الأستاذ الدكتور سلمان البدور

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في

الفلسفة

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

آب، ٢٠١٤

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع ..... التاريخ ..... ٢٠١٤/١٠/٢٥

## قرار لجنة المناقشة

**نوقشت هذه الرسالة/الأطروحة (العصبية عند ابن خلدون وصورها الحديثة) وأجيزت بتاريخ ١٠ / ٨ /٢٠١٤**

| أعضاء لجنة المناقشة | التوقيع |
|---|---|
| الأستاذ الدكتور سلمان فضيل البدور، مشرفاً<br>أستاذ – فلسفة | ..... |
| الأستاذ الدكتور وليد أحمد عطاري، عضواً<br>أستاذ – فلسفة | ..... |
| الدكتورة ماجدة أحمد عمر، عضواً<br>أستاذ مشارك – فلسفة | ..... |
| الدكتور محمد خالد الشياب، عضواً<br>أستاذ مشارك – فلسفة<br>جامعة الأميرة سمية للتكنولوجيا | ..... |

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع ..... التاريخ

# فهرس المحتويات


| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| قرار لجنة المناقشة | ب |
| فهرس المحتويات | ج |
| الملخص بلغة الرسالة | هـ |
| المقدمة | ١ |
| **الفصل الأول: مفهوم العصبية** | ٤ |
| معنى العصبية | ٥ |
| صور العصبية | ٧ |
| - العصبية القبلية | ٩ |
| - العصبية المناطقية | ١٠ |
| - العصبية الدينية | ١٢ |
| - العصبية الوطنية | ١٣ |
| - العصبية القومية | ١٥ |
| شدة العصبية ومراحل تطورها | ١٥ |
| العصبية ظاهرة اجتماعية | ١٩ |
| الوظائف والأدوار التي تقوم بها العصبية | ٢٠ |
| القومية والوطنية | ٢٢ |
| **الفصل الثاني: القبلية** | ٣٠ |
| - المجتمع القبلي | ٣٣ |
| - طبقة الصرحاء | ٣٤ |

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| - طبقة المستجيرين | ٣٥ |
| - طبقة الموالي والعبيد | ٣٧ |
| - النظام القبلي | ٣٨ |
| - القبيلة ودورها السياسي المعاصر في الوطن العربي | ٤٢ |
| الأحزاب والعصبية | ٤٦ |
| - نشأة الأحزاب السياسية المعاصرة | ٤٩ |
| - تعريف الحزب | ٥٠ |
| - مكونات الحزب | ٥١ |
| العصبية والروابط الدينية | ٥٤ |
| **الفصل الثالث: العصبية والتعصب الديني والمذهبي** | ٦١ |
| أثر العامل الديني والقيم الروحية في التعصب الديني<br>العصبية والتعصب الحزبي | ٦١<br>٦٥ |
| **الفصل الرابع: العصبية والتعصب العنصري** | ٧٠ |
| - التعصب العنصري القائم على أساس التمايز الديني | ٧٣ |
| - التعصب العنصري القائم على أساس التمايز القومي | ٧٣ |
| - التعصب العنصري القائم على أساس التمايز باللون | ٧٥ |
| العصبية والتعصب الفكري | ٧٨ |
| **الخاتمة** | ٨٢ |
| **المصادر والمراجع** | ٨٤ |
| **الملخص باللغة الإنجليزية** | ٨٩ |

# العصبية عند ابن خلدون وصورها الحديثة

**إعداد**

**أيمن رضوان عبد النبي المناعسة**

**المشرف**

**الأستاذ الدكتور سلمان البدور**

## الملخص

تتناول هذه الدراسة العصبية عند ابن خلدون وصورها الحديثة، وتعدُّ العصبية عند ابن خلدون الأساس الذي تنبني عليه سياسياً ومجتمعياً كل العلاقات بين المنتسبين لها، كرابطة تربط أفراد جماعة معينة قائمة على النسب المادي (رابطة الدم)، والنسب المعنوي (رابطة التحالف)، وتعد العصبية أمراً ضرورياً تفرضه طبيعة الوجود الإنساني الذي يقوم على الاجتماع، وأهمية العصبية تكمن نتيجة لتداخل حاجات الناس مع بعضها بعضاً، فالإنسان مدني بطبعه، فلا تستقيم أمور حياته وأحواله إلا بالتعاون مع الآخرين من بني جنسه، وبالعصبية يكون الوازع الذي يزع الناس عن بعضهم بعضاً، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، ولا يكون هذا الوازع إلا واحداً منهم، وذلك بما يتميز به عليهم من الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان.

كشفت هذه الدراسة عن تطور فكرة العصبية وتمظهرها بصورها الحديثة، وما أدت إليه من تكتلات متنوعة الأغراض والغايات ومدى ضرورتها لبناء الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والفكرية، وما تمخض عن هذه الصور الحديثة من صور التكامل والتضامن والتعاون في شتى المجالات، وتم تحليل الصور الحديثة المتعددة للعصبية وما انبثق عنها من نتائج سلبية أو إيجابية وتمت مقارنتها مع العصبية الأصل عند ابن خلدون .

توصلت هذه الدراسة إلى أن موضوع التعصب مرتبط بالعصبية، فالتعصب يكون للجماعة أو للدين أو للحزب أو للفكرة أو للعنصر، وتتفاوت شدة التعصب من التعصب العادي الإيجابي المرغوب فيه كما يريده ابن خلدون في العصبية، إلى التعصب الزائد عن حدوده

الطبيعية والمتسم بالغلو والتشدد والاعتداء على الآخرين واهتضام حقوقهم، وسلب حرياتهم ومحاولة طمسهم بالقتل والتشريد، وجميعه غير مرغوب فيه لدى البشر ولدى ابن خلدون.

وأظهرت الدراسة أيضاً أن الاجتماعات الإنسانية الحديثة كالقومية والوطنية والقبلية والأحزاب والاجتماعات الدينية ما هي إلا صور حديثة من صور العصبية التي جعلها ابن خلدون محور اهتمامه. كما سلّطت هذه الدراسة الضوء على التعصب بأنواعه الديني والمذهبي والحزبي والفكري والعنصري، التي هي بنظر معتقديها ومفكريها والقائمين عليها دعاوى حق، لكن البعض منها كان ذا آثار سلبية تتنافى مع القيم والأخلاق الإنسانية التي تنزع إلى الخير أكثر منها إلى الشّر.

## المقدمة

اهتم ابن خلدون بموضوع العصبية واعتبرها الأساس لأيّ اجتماع إنساني وبيّن دورها في العمران البدوي والحضري، وتطرق إلى دورها البارز في بناء التكتلات التي على أساسها تقوم الدول وتزدهر ثم تضمحلّ وتزول. أما اليوم فقد حلت صور التكتلات الحديثة كالقومية والوطنية والقبلية والروابط الدينية والحزبية مكان العصبية بمفهومها التقليدي. كما بينت هذه الدراسة أن للعصبية درجات متفاوتة في الشدة، قد تصل في شدتها إلى درجة التعصب، ومهما تفاوتت درجات شدة العصبية فهي تقع جميعاً في إطار ما تتضمنه العصبية عند ابن خلدون.

هذه الدراسة جاءت في أربعة فصول، الفصل الأول ويتضمن مفهوم العصبية، باعتبارها الرابطة الجامعة التي تُشكّل الدافع والحافز لتحقيق التعاون بين مجموعة من الناس يجمع بينهم رابط الدم أو التحالف أو الولاء أو ما شابهه، لتحقيق الغايات والأهداف مهما تنوعت، وأن للعصبية وجهين وجه إيجابي تتأسس عليه الدولة، وآخر سلبي يعمل على تفكيك هذه الدولة. كذلك إن للعصبية درجات متفاوتة في الشدة، تبدأ من الشدة الطبيعية إلى العالية إلى المتوسطة إلى الضعيفة إلى المتهالكة، إضافة إلى الأدوار والوظائف التي تنهض بها العصبية.

وتضمّن هذا الفصل أيضاً موضوع القومية والوطنية كصورة حديثة من صور العصبية عند ابن خلدون، وتبيّن فيه أن القومية ارتكزت في نشوئها على أصل النسب، وعلى أساس الحاجة إلى الالتئام والالتحام من أجل الشعور بالاستقلال، والحصول على الحقوق وبناء الدولة كمظلّة حامية من أي أخطار خارجية محدقة. وبيّن هذا الفصل مدى اهتمام ابن خلدون بموضوع القومية والوطنية من خلال حديثه عن مكوّنات الدولة القائمة آنذاك حسب انتمائها القومي، وكانت الظاهرة القومية ماثلة في ذهنه من خلال ما كان يطلقه من مصطلحات على الأمم والشعوب التي كانت تقطن الدول والأوطان في تلك الفترة التي عاصرها مثل البربر، والفرس، والترك، والصقالبة، والقوط، والفرنجة، وغول، والمغول، والتتار... إلخ، وما أظهره ابن خلدون من تمايز بين هذه القوميات فيما يتعلق بعاداتها وتقاليدها وإدارة حروبها.

تناول الفصل الثاني موضوع القبلية كصورة حديثة من صور العصبية عند ابن خلدون، فهي ظاهرة قديمة حيث انتشرت القبائل في كافة أصقاع العالم على مرّ التاريخ. فمنها ما هو مستمر وباقٍ، ومنها ما اندثر تحت وقع العديد من العوامل كالتطوّر أو التحضّر، الذي أسهم في دمج وانصهار القبائل مع بعضها بعضاً في إطار الدولة الحديثة واعتبر ابن خلدون القبليّة والرابطة القبليّة أساس الاجتماع الإنساني أو ما أسماه بالعمران البدوي. ويؤدي الاجتماع القبلي

إلى خلق هوية ثقافية خاصة بكل قبيلة دون غيرها من القبائل. كما أظهر هذا الفصل مدى اهتمام القبلية بالأنساب وشدة تعلق القبائل بها واعتزازها بأسلافها ومفاخرتها بإنجازاتها. كما أظهر طبقات المجتمع القبلي وتمايزها عن بعضها بعضاً وارتباط هذا التمايز بالنسب الذي اعتبره ابن خلدون أساس العصبية.

وتم تناول موضوع الأحزاب باعتباره صورة حديثة أخرى من صور العصبية. كما أظهر هذا الفصل بعض التكتلات والحركات التي تشكّلت مع بداية ظهور الدولة الإسلامية أو فيما بعد، وكانت تأخذ الطابع الحزبي، مثل الخوارج، الذين ظهروا على أثر الخلاف القرشي القرشي ما بين علي بن ابي طالب ومعاوية بن أبي سفيان للاستئثار بالسلطة، والحركة الشيعية التي سعت إلى تغيير السلطة الأموية. وتم التطرق أيضاً إلى نشأة الأحزاب السياسية المعاصرة التي قامت أساساً على شكل من أشكال العصبية كما هي عند ابن خلدون.

وتم التطرق في هذا الفصل إلى الروابط الدينية وعلاقتها بالعصبية عند ابن خلدون، وأن الدعوة الدينية بدون عصبية لا تتم، وهي ضرورية للملة. كما أن الدين يزيد العصبية قوة إلى القوة التي هي لها أصلاً، وهي مرتبطة بالوازع الذي يزع الناس عن بعضهم بعضاً، والوازع إنما يكون بشرع من الله تُسلّم له الكافة تسليم إيمان واعتقاد، أي في الملة التي تربط بين أفرادها الروابط الدينية. وإن التأثير الديني ينعكس على المجموعات البشرية على نحو مباشر وصورة الاجتماع على هذه الهيئة هو الملة، وما يربط ما بين الملة أو أفرادها هي الروابط الدينية. وبيّن هذا الفصل كيف إذا تفرّقت الملّة الواحدة، فإنها تصير إلى فرق عديدة وتشكّل كل فرقة جديدة على أساس رابط ديني – مذهبي حسب معتقدها.

أما الفصل الثالث، فتضمن بحث موضوع التعصب الديني والمذهبي من عدة جوانب، الجانب الأول التعصب الفردي بشقيه الإيجابي والسلبي، والجانب الثاني التعصب في الملة الواحدة. وقد ظهر ذلك جليّا في اختلاف الملة الإسلامية على موضوع الإمامة، وفيمن يجب أن تكون، وقد وصل الاختلاف إلى حد الاقتتال، أما الجانب الثالث فهو المتعلق بتعصب الملل الدينية مع بعضها بعضاً.

وتضمن هذا الفصل أيضاً موضوع التعصب الحزبي الذي يقوم على أساس الالتزام الصارم بالمنطلقات الفكرية أو الأيديولوجية التي يستند إليها الحزب، فلكل حزب فكر يستند عليه وينطلق منه ويصيغ نظريته الحزبية منه. وتم التطرق إلى الأحزاب التي تتبنى أفكاراً وأيديولوجيات متشددة ولا تتوانى عن استخدام القوّة في سبيل الوصول إلى تحقيق أهدافها، أو من أجل الهيمنة على الأحزاب الأخرى المنافسة لها.

أما الفصل الرابع، فجاء بحثاً في التعصب العنصري، وتم فيه تسليط الضوء على التمايز والتفرقة العنصرية بين المجتمعات البشرية وفقاً للأعراق والمصالح الخاصة. وتناول الفصل التعصب العنصري بأنواعه، ومنه التعصب العنصري القائم على أساس الدين والتعصب العنصري القائم على أساس التمايز العرقي الذي يقوم على تمايز شعب يعتبر نفسه أفضل وأرقى من الشعوب الأخرى. وكذلك التعصب العنصري القائم على أساس التمايز باللون.

كما تضمن هذا الفصل التعصب الفكري وتم فيه تسليط الضوء على الفكرة وصاحب الفكرة ودرجة تعصبه لفكرته وانعكاس هذا التعصب على مشروعه المنبثق من فكرته، وخطورة ذلك إن كان هذا المشروع سياسياً. وفي هذا الفصل تم التطرق إلى الصراع الفكري وما أدى إليه من حروب وويلات.

# الفصل الأول

## مفهوم العصبية

يطلق ابن خلدون لفظ "عصبية" على الروابط الدينامية الاجتماعية والسياسيّة القائمة على رابطة الدم، واعتبرها الأساس الذي تنبني عليه سياسياً ومجتمعياً كل العلاقات بين المنتسبين إلى القبيلة الواحدة. كما يعني بها القوة التي تتلاحم بها مجموعة من القبائل لتحتمي بها وتقوى شوكتها، وهي التمركز القبلي الذي يجعل الأفراد يلتفون حول الرئيس. ويعتبرها ابن خلدون اللبنة الأولى لقيام الدولة، كما أنها التي تحفظ للدولة تماسكها، وهذا ما جعل ابن خلدون يعتقد أنها محرك التاريخ .

ولقد عرف العرب ما قبل ابن خلدون وما قبل الإسلام نوعاً من العصبية التي حكمت حياتهم وعملت على حفظ كيانهم وضمان استمراريتهم، وإقامة دولهم وفرض ملكهم وسيادة سؤددهم، مستندين بكل ذلك إلى عصبيتهم. لذا، لا غرابة من أن ينطلق ابن خلدون من العصبية ليضع رؤيته في نشأة العمران وسياسة الدول.

لقد غدت العصبية في النسق الفكري لابن خلدون أساس العلاقة والمشاعر المشتركة عند من تجمعهم رابطة الدم، "فجعل منها ديناميكية تتأسس عليها حياة المجتمع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتربوية والعلمية، استجابة لميل طبيعي يحمل الناس على أن يتضامنوا مع بعضهم بعضاً، فتكون العصبية المتولّدة عن هذا الميل جزءاً مما يحصل عن القرابة المباشرة"[١].

إن التجارب التي عاينها ابن خلدون ودرسها ورصد أحوالها، كيفية ظهورها ونشوئها، وما ينتج عنها من بنى وتركيبات سياسية واجتماعية وثقافية واقتصادية وحضارية، "كانت هي مجتمعات العرب والبربر، وما يماثلهم من ذوي السلطان الأكبر، من ترك وسلاجقة وأرمن وتتار وأكراد وكل من يماثلهم، فوجد أن للعصبية نفس الأثر، وبناء على ذلك أقام ابن خلدون نظريته حول التطور التاريخي للدول على أساسها"[٢].

فعامل التماثل ما بين كل هذه المجتمعات التي درسها ابن خلدون ولاحظ نشوءها وتطور حياتها، هو عامل العصبية، الذي لا يتصور وجود الكائن الإنساني في تلك المجتمعات

---

(١) الحبابي، محمد عزيز (١٩٨٤)، **ابن خلدون معاصراً**، فاطمة حبابي (مترجم)، بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر، ص٣٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٨.

المعاصرة لابن خلدون وما قبله خارج إطار المنظومة القبلية، كوعاء جامع مدافع محافظ على الجماعة وأفرادها.

لقد عُرفت القبلية بروابط التضامن، وبروابط الودّ داخل نطاق الوحدة التي تتألف من أفراد نفس العصبية، إن الوجود الفعلي للعشيرة يقوم على الطقوس الخاصة بأهمية الأجداد المشتركين، مما يجرُّ إلى تفشي التمييز والتفرقة، إذ قلّما يفكك البدوي حدود القبيلة ليتجاوزها، ولذلك كانت أقسى عقوبة تفرض على الفرد الخارق لقيم القبيلة وعاداتها والمرتكب لجريمة ما، الطرد منها والتخلي عنه وعن حمايته.

**معنى العصبية؟**

العصبية وكما جاء في لسان العرب: "أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبيته والتألُّب معهم على من يناويهم ظالمين كانوا أو مظلومين، والعصبية والتعصب هي المحاماة والمدافعة، وتعصبنا له ومعه: نصرناه"(١).

والعصبية تعني الرابطة المعنوية التي تربط ذوي القربى والأرحام بعضهم بعضاً، وهي من الأمور التي لم تخف على أنظار بعض المفكرين الذين رأوا أنّ اللغة العربية تسمي ذوي القربى باسم "العصبية". وهذه الكلمة تمت بصلة الاشتقاق إلى كلمة "العصب" بمعنى الشد والربط، وكلمة "العِصَابَة" بمعنى "الرابطة" كما أنها تسمّى الخصال والأفعال الناتجة عن ذلك من تعاضد وتشيع باسم العصبية(٢).

والعصبية هي قريب الأب من ذوي الأصلاب، وكان معناها في الأصل التضامن مع الأقارب. ولكن يظهر أن ابن خلدون ربط هذه الكلمة بالكلمتين: "عصابة" و"عصبة" الواردة في القرآن الكريم، ويدل كلاهما على "الجماعة" بمعناها الواسع، فالإنسان "يشعر بالتضامن أولاً نحو الأقارب ثم يتسع هذا التضامن إلى أعضاء الجماعة الذين يعيشون معاً، أو من يلتجيء إليهم"(٣)، ومما يقوله ابن الأثير في هذا الصدد: "وسمعتهم يذكرون أنه لهم بها (أي في القلعة) ثلاثمائة سنة ولهم مقصد حسن، وفيهم وفاء وعصبية، يأخذون بيد من يلتجئ إليهم ويقصدهم،

---

(١) ابن منظور، جمال الدين أبي الفضل (٢٠٠٣)، **لسان العرب**، مج١، بيروت: دار صادر، ص٦٠٦.

(٢) الحصري، ساطع (١٩٦١)، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، بغداد: مكتبة المثنى، ص٣٣٤.

(٣) شحاتة قنواتي، جورج (١٩٦٢)، **ملاحظات حول ترجمة مقدمة ابن خلدون**. في مهرجان ابن خلدون، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ص٥٥٥.

ولا يسلمونه إلى طالبه كائناً من كان، قريباً أو غريباً"[١]، كما ورد أيضاً في ياقوت الحموي عن يوسف بن إبراهيم: "وكان له مروءة تامة وعصبية مشهورة"[٢].

أما ابن خلدون، فقد اعتبر العصبية أمراً ضرورياً تفرضه طبيعة الوجود الإنساني الذي يقوم على الاجتماع، وأهميتها لتداخل حاجات الناس مع بعضها بعضاً. فالإنسان مدني بطبعه فلا يصح وجوده ولا تستقيم أموره وأحواله إلا بالتعاون مع الآخرين من بني جنسه. والعصبية عنده ما هي إلا الدافع لتحقيق التعاون ما بين مجموعة الناس، الذين تجمعهم العصبية، وذلك "باعتبارها رابطة اجتماعية نفسية تربط أفراد جماعة بشرية معينة، قائمة على القرابة المادية أي رابطة الدم، أو المعنوية في التحالف، ربطاً مستمراً يبرز ويشتد في أوقات الخطر الذي يهدد الأفراد أو الجماعة"[٣]. ويذكر ابن خلدون العصبية قائلاً: "إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وقرباهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم"[٤].

"فالعصبية عند ابن خلدون أبعد من أن تكون قوة تستمد قيمتها من العنصر المادي فحسب، وإنما تشتمل على عناصر معنوية تهبها آثارها الخلاّقة في تطور المجتمع والدولة والحضارة البشرية. فالعصبية البنّاءة للدولة هي التي تتحالف إما مع الأخلاق، أو مع الدين أو مع دعوة من دعوات الحق"[٥]، ما يكسبها زخماً ومداً لتفرض طروحاتها على أرض الواقع، ويجعلها عصبية متفوقة على غيرها من العصبيات، بل ومهيمنة عليها من خلال دولتها التي ستقيمها. فحينما "تعي جماعة ينضوون تحت عصبية واحدة، مصالحها الجماعية، وطموحاتها المشتركة، يتقوى فيها الروح الجمعي، ويظل ينمو إلى أن يتحول بوجه أو بآخر إلى غريزة السيطرة"[٦].

إنّ العصبية بهذا المعنى إذن هي الرابطة الجامعة التي تشكل الدافع والحافز لتحقيق التعاون بين مجموعة من الناس يجمع بينهم رابطة الدم أو التحالف وما يحصل عن ذلك من

---

(١) ابن الأثير،عز الدين أبو الحسن (١٩٧٨)، **الكامل في التاريخ**، ج٩، بيروت: دار الفكر، ص١٢.

(٢) ياقوت الحموي، شهاب الدين، **معجم البلدان**، ج٢، بيروت: دار صادر، ص١٥٧.

(٣) إسماعيل، حسونة (٢٠٠٧)، **الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون**، بيروت: دار الفارابي، ص٢٧١-٢٧٢.

(٤) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، (١٩٨٤)، **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار القلم، ص١٢٨.

(٥) عبد العزيز نصر، محمد، (١٩٦٢)، **فلسفة السياسة عند ابن خلدون**. في مهرجان ابن خلدون، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ص ٣٣٢.

(٦) الحبابي، محمد عزيز، **ابن خلدون معاصراً**، مرجع سابق، ص ٣٩.

التكامل والتضامن والتعاضد، والتمازج والانصهار والتفاني، والفداء والدفاع عن الجماعة ومصالحها، وتمتين اللحمة الاجتماعية، ورد الظلم والمظالم، وإثبات الذات، لتأخذ تلك الجماعة المتشكلة في إطار عصبية ما موقفها الملائم بين الجماعات الأخرى، من خلال دفع الأفراد ذوي العصبية وتحفيزهم، لتحقيق غاياتهم العامة، التي تصبو جماعة العصبية إلى تحقيقها.

وبناء على ذلك، اعتقد ابن خلدون بأن الرابطة القائمة على عصبية الدم ضرورية لنشوء الدول في مقابل كل القوى الأخرى غيرها التي اعتبرها مكتسبة وليست طبيعية، ومن ثم قد تكون ناجعة، وقد لا تكون، لكن بالعصبية يصبح تعريف الحركة المسيّرة للتاريخ ممكناً، إذ غاية بعض المجموعات تحصل بفضل شدة تضامنها. وكما تكون العصبية منطلقاً أساساً لإنشاء مملكة أو إمبراطورية، أو لتوسيعها، فإنها تكون سبباً أيضاً في تغييرات مجتمعية مختلفة، فتعمل مثلاً على ازدهار العلوم والفنون والحرف، ما يغير في طبيعة الأشياء لتكون العصبية هي القوة التي تنبني عليها كل حضارة، وأنها "أساس كل عمران بشري، فلا يحصل فهم أسس الحضارة وإدراك بنيانها إلا بالانطلاق من ملاحظة الأنظمة السياسية للأمم وطبيعة معاشها ملاحظة دقيقة"[١].

وليست العصبية مقتصرة على الحياة القبلية البدوية، وإنما تمتد للمدينة، فليست الحياة القبلية المنبع الوحيد لروابط الدم، فالمدينة أيضاً بما لها من بُنيّات داخلية، تعمل على خلق العصبية وتمركزها وتنميتها. لذا، يقول ابن خلدون: "وأهل الأمصار كثير منهم ملتحمون بالصهر يجذب بعضهم بعضاً إلى أن يكونوا لحماً لحماً وقرابة قرابة وتجد بينهم من العداوة والصداقة ما يكون بين القبائل والعشائر مثله فيفترقون شيعاً وعصائب"[٢].

**صور العصبية:**

نستطيع القول بأن العصبيات كجمع للعصبية ليست واحدة وإنما متنوعة، وتنوعها يأتي من طبيعة تركيبة المتعصبين، وكيفية تآلف هذه العصبيات في إطار العصبية الجامعة، وهذا ينطلق من القبيل الواحد، حيث يقول ابن خلدون: "إنّ القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات مفترقة وعصبيات متعددة فلا بدّ من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى"[٣]، وتمتد لتشمل مجتمع الدولة عامة. ولكن المنطلق الأساس هو عصبية ما، حيث تكون هذه العصبية متآلفة من عصائب كثيرة ولكنها في

(١) الحبابي، محمد عزيز، **ابن خلدون معاصراً**، مرجع سابق، ص٢٨.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص٣٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣٩.

نفس الوقت "لابد من أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيّرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصائب وهي موجودة في ضمنها"[١].

وبذلك، تتجسّد القوة التي تمثلها الدولة في عنصريها المادي والأخلاقي، عند نشوئها في العصبية التي تحمل لواء التأسيس والبناء، فابن خلدون يرى أن القوة الفاعلة في الدولة بالحقيقة في مدة العمران إنما هي العصبية والشوكة. كما يرى أن الدولة تقوم على أساس من الجماعة المتلاحمة المتماسكة التي تستشعر فيما بينها العلاقات التي تُولّدها العصبية بين أفرادها كالتعاطف والحميّة المتبادلة والمبادرة إلى مناصرة أعضائها في الممانعة والمدافعة، "وبدورها فإن العصبيات التي تربط الأفراد بعضهم بعضاً لا تبقى منفردة ومستقلة تماماً، بل إنها تترابط وتتلاحم، فتكوّن نوعاً أكبر وأشمل من العصبيات"[٢].

وأتفق مع الحصري حينما عبّر عن رأي ابن خلدون بهذا الشأن وفق التعبيرات المألوفة في عصرنا الحالي حيث يقول: "يجب أن نسمي العصائب الاعتيادية التي تتألف من التحام الأفراد بعضهم ببعض باسم العصائب البسيطة، كما نسمي تلك التي تتكون من التحام العصائب البسيطة بعضها ببعض باسم العصائب المركبة"[٣].

وفي العصبية البسيطة يكون الالتحام في إطارها ما بين الأفراد، على أساس رابطة الدم من صراحة النسب والقرابة المباشرة، ما يجعل منهم كياناً اجتماعياً اعتيادياً واقتصادياً متلاحماً متماسكاً في الحاجات والرؤى والغايات، يذوب الفرد في الجماعة، وتتحول الجماعة إلى كتلة ذات قدرة وطاقة هائلة تمكّنها من الاحتفاظ بإطارها الحيوي. كما يكون بإمكانها قبول ملتجئ إليها طالباً حمايتها، أو مولى دخل في نسيجها الاجتماعي، فأضفت عليه حمايتها فيدخل عصبتها، ويصبح من عداد العصبية.

ومما تجدر ملاحظته أن هذا الوافد على العصبية، وعلى الرغم مما سينعم به من امتيازات، يكون ولاؤه للعصبية الجديدة. إلا أنه يبقى دون الفرد المتأصّل الصريح النسب، النقي الدم في قبيلته صاحبة العصبية، ويظهر تمايزه أحياناً أثناء معاشرته وتفاعله مع الآخرين بصورة مباشرة صريحة أو غير مباشرة، تدل على أنه كان وما زال غريباً. وهذا ما يشكل مانعاً أمامه مثلاً لرئاسة القبيلة كما ذكر ابن خلدون عندما تحدث عن الرئاسة إذ اشترط في رئيس القبيلة ومن يتسلم مقاليد رئاستها أن يكون صريح النسب فيها "والرئاسة على القوم إنما تكون

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٦٦.

(٢) عبد العزيز نصر، محمد، **فلسفة السياسة عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ٣٢٥.

(٣) الحصري، ساطع، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ٣٣٨.

متناقلة في منبت واحدٍ تُعّينُ له الغلب بالعصبية ... والرئاسة لا بُدَّ وأن تكون موروثة عن مُستحِقِها لما قلناه من التغلُّب بالعصبية"[١].

أمّا في العصبية المركّبة، فإن الالتحام فيها يكون بين العصائب البسيطة التي تترابط وتتلاحم مع بعضها بعضاً لتكوّن عصبية واحدة. وهذا الترابط والتلاحم قد يكون مردّه إلى غلبة العصبية الواحدة على سائر العصبيات الأخرى، حيث تتمكن بواسطة الغلب من جمعها والتأليف بينها، وتجعل منها عصبية واحدة. وقد يكون هذا الالتحام مرده إلى التحالف ما بين العصائب المتفرقة لإنتاج عصبية واحدة ذات أهداف وغايات واحدة.

وقد يكون هذا الالتحام نتيجة للاختلاط والتساكن والعيش في منطقة واحدة، وعلى أرض واحدة، ما يؤدي هذا الاجتماع المؤلف من عصبيات إلى إنتاج عصبية جامعة لها، تجعل منها كياناً عصبياً واحداً على أساس الانتماءات الوطنية والقومية أو الدينية أو المذهبية أو الحزبية أو العقائدية أو الفكرية، وخصوصاً في عصرنا الحاضر.

ولكن مما تجدر الإشارة إليه في هذا المجال بأنه "إذا كان في أحد الجانبين عصبية واحدة جامعة لكلهم، وفي الجانب الآخر عصائب متعددة، فالجانب الذي تكون عصابته متعددة لا يستطيع أن يقاوم الجانب الذي عصبته واحدة"[٢]. وهذا ما تطرق إليه ابن خلدون عندما ذكر بأن "العصائب إذا كانت متعددة، يقع بينها من التخاذل ما يقع في الوحدان المتفرقين الفاقدين للعصبية"[٣]، ومعرفتنا لنوعي العصبية والعصبيات يمهّد الطريق أمامنا لنعدد بعض صور العصبية.

لم يحدد ابن خلدون صوراً للعصبية، ولكن يمكن التوصل إلى كثير من هذه الصور، بعضها تناوله ابن خلدون في مؤلفاته، وبعضها الآخر مما قسنا به على أساس من رؤية ابن خلدون.

**العصبية القبلية:** هي المرتكزة على رابطة الدم والقرابة والنسب، وتمتاز من بين العصبيات العديدة بوجود بيت داخل العصبية ذاتها، هو الذي يقود أعضاءها في ميدان التسابق والغزو والحرب. وهكذا، لا بد في تكوين الدولة من ظهور الزعامة المستندة إلى قوة العصبية، "تلك

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٣٢.

(٢) الحصري، ساطع، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ص٣٣٨-٣٣٩.

(٣) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص٢٧٨.

الزعامة التي يتفرد بخصائصها بيت في العصبية، التي تسود غيرها من العصبيات، وتتولى الزعامة بينها جميعاً"[١].

ومما تقدم نجد أن العصبية الجامعة الكليّة القائمة على أساس النسب في تلاحمها هي عصبية القبيلة، وهذه العصبية هي الأساس الذي يقوم عليه الاجتماع الإنساني. ويرى ابن خلدون أن الدين مهم جداً إلى جانب العصبية. لذلك، اتفق حينما جاء الإسلام أن العصبية كانت في قريش. لذلك، اعتبر ابن خلدون أن قريش أحق بالخلافة والملك من سائر الناس، طالما لا زالت العصبية فيها، إلا إذا أريد بالنسب القريشي التبرُّك .

أمّا صاحب العصبية، فهو الذي يحدد توجهها وأهدافها، وما ستصل إليه، بمشورة غيره وإجماعهم، أو بتفرّده بصنع القرار المصيري للقبيلة، "وصاحب العصبية إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتّباع ووجد السبيل إلى التغلّب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً فالتغلّب الملكي غاية للعصبية كما رأيت ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات مفترقة وعصبيات متعددة، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى"[٢].

إن العصبية القبلية هي الصورة الأولى للعصبية، وبهذه العصبية يتشكّل ويتوفر شرط ضروري لكي تؤدي إلى نيل الملك؛ سواء داخل القبيلة أم خارجها. وذلك الشرط هو نقاء النسل، وهو نقاء "يفوز به بدو الصحراء، أكثر مما يفوز به سواهم، وذلك لعزلتهم ومبلغهم في التمسك بأصولهم، ولكن القبائل التي تسكن المدن أو تقترب منها، فهي تجنح إلى التحالف مع قبائل أخرى، وهذا هو السبب في أن نقاء النسل ينحطّ عندها"[٣]، وهذا **ما** يمهد لنشوء الصورة الثانية من العصبية وهي العصبية المناطقية.

**العصبية المناطقية:** بما أن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران، و"العمران هو التساكن والتنازل في مصر أو حلّة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش كما نبينه ومن هذا العمران ما يكون بدوياً وهو الذي يكون في

---

(١) عبد العزيز نصر، محمد، **فلسفة السياسة عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ٣٢٦.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٣٩.

(٣) حسين، طه (٢٠٠٦)، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد**،محمد عبد الله عنان (مترجم)، القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ص٩٠.

الضواحي وفي الجبال وفي الحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال ومنه ما يكون حضرياً وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمَدَر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها"[١]، "وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إيّاهم وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم"[٢].

لكن طالما أن القبائل التي تسكن المدن أو تقترب منها تغري بالتحالف مع القبائل الأخرى، وهذا التحالف الذي بني على أساس العمران المدني، سيولّد عصبية جديدة مصبوغة بصبغة هذا العمران (مناطقية) ومتمايزة عن العصبية القبلية بأنها أكثر اتساعاً وتفرّعاً، وقد لاحظنا هذه العصبية جليّة واضحة، حينما كانت الوفود تحضر إلى الخليفة أو أمير المؤمنين، وكان الوفد يسمى باسم المكان العمراني الذي أتى منه، فكان يقال وفد المدينة ووفد خراسان ووفد مكة ووفد الشام ووفد مصر ووفد أفريقية، وكذلك كانت تطلق تسمية العمران على الجيوش فكنا نجد تسمية أجناد الشام، وأجنادين ومصر والعراق والحجاز، وحتى في المدارس الفقهية والعلمية والأدبية، كنا وما زلنا نجد أصولاً لهذه العصبية في تسمية المدارس، فنجد مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة والقيروان والأزهر والشام.

فكل هذا التعاون المستند إلى العمران الذي كان ضرورياً للاجتماع الإنساني، أنتج عصبية خاصة بهؤلاء المجتمعين المتعاونين المتآزرين والمتكاملين، لتحصيل قوت غذائهم وسلاح دفاعهم عن أنفسهم، وضمان استمرارية بقائهم وحفظ نوعهم. وهذه العصبية قائمة على التلاحم والترابط بالآخرين على أساس التواجد المكاني.

وفي الوقت الذي يكاد يجمع الكثير من الباحثين على أن العصبية هي محور نظرية ابن خلدون، إلا أن أحد الباحثين يقول "إنني مع اعترافي بأهمّية العصبية في نظريته، إلا أنني لا أرى أن العصبية هي محورها، بل يغلب على ظني أن نظرية ابن خلدون تدور في الغالب حول التفاعل بين البداوة والحضارة"[٣].

وهذا التفاعل ينتج العصبية المتوثبة الدخول لحياة الحضارة، والانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضاري. وهذا الانتقال يتطلب، كما أرى، الاختلاط والامتزاج والمساكنة والتعايش مع الآخرين. وهذا ما يؤدي إلى إنتاج العصبيات المركّبة التي تستند بتلاحمها هنا إلى

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣.

(٣) الوردي، علي (١٩٩٤)**منط ابن خلدون**، بيروت: دار كوفان للنشر، ص٢٦١.

التحالف والولاء والموالاة والاستكانة للعصبية البسيطة المهيمنة. ويكون ذلك ليس على أساس رابطة القرابة والدم والنسب فحسب، بل يضاف إلى ما سبق رابطة الانتماء للمكان المتواجدة عليه المجموعات البشرية، فتصبح العصبية العامة هي العصبية المناطقية، مع وجود العصبيات الفرعية التي قد تكون مناطقية أصغر أو قبلية.

وما زالت هذه العصبيات مستمرة حتى الآن، وقد تظهر هذه العصبية في الملاعب الرياضية التي يحدث فيها أحياناً تفجّر العصبيات المحليّة والمناطقية، التي تعبّر عن نفسها على شكل أعمال عنف وشغب تطال جمهور وفريق وممتلكات الآخر. والحال أسوأ في مجال التنافس السياسي والاجتماعي، حيث تتمظهر صور العصبية الإقليمية أو المناطقية أو المحليّة بأوضح صورها الحديثة.

**العصبية الدينية:** تسود هذه العصبية لدى أتباع الديانات، وتتمظهر هذه العصبية في إعلاء كلمة الدين ونشره وسيادته، وفرض تعاليمه ومكوناته الفكرية والعقائدية والإيمانية على المؤمنين به أولاً، ومن ثم على الجماعات الأخرى.

ولقد لاحظ ابن خلدون بعض العلاقات الهامّة، بين قوة العصبية، وبين أمور الديانة والدعوة الدينية أيضاً، وعلّل ذلك تعليلاً عقلياً وتعليلاً نقلياً، فهو يرى "في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"(١). والسبب في ذلك يعود إلى أن هذه الدعوة تتضمن حمل الناس على العيش وفق ما تقتضية الأوامر الدينية. لذلك، لا تخرج عن نطاق الأمور التي تحتاج إلى عصبية. لذا، فإن "الشرائع والديانات وكل أمر يَحلّ عليه الجمهور فلا بد فيه من العصبية إذ المطالبة لا تتم إلا بها كما قدمناه. فالعصبية ضرورية للملة"(٢). لكن هذه العصبية الضرورية للملة هي التي يكون لها الدور العظيم في حمل الجمهور على اعتناق الشرائع والديانات والإيمان بها، ومطالبتهم باتّباع تعاليمها، والالتزام بها، وجعل سلوكياتهم متوافقة معها.

ويقرر ابن خلدون ضرورة العصبية للدعوة الدينية من جهة. كما يلاحظ نوعاً من المشابهة بين تأثير الدين وبين تأثير العصبية في الحياة الاجتماعية من جهة ثانية، لأن الديانة تؤلّف القلوب، وتوجهها إلى وجهة واحدة، وتُذهب التنافس والتحاسد، وتؤدي إلى اتفاق الأهواء، وتحمل على التعاون والتعاضد. وإذا ربطنا ما سبق، مع ما قاله ابن خلدون عن الدور الذي تؤديه العصبية في حمل الناس على التعاون والتعاضد، علمنا بكل جلاء أن عمل الدين في هذا

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٢.

الصدد يشبه عمل العصبية. لهذا السبب، يقول ابن خلدون بصراحة تامة: "في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها"(١).

من الطبيعي أن يؤدي الاندماج بين العصبية والدين إلى بروز العامل الديني على حساب العامل القبلي، فتظهر العصبية الدينية على حساب العصبية القبلية. فإذا حصل الاجتماع الديني في قوم من الأقوام، ضَمِن لهم التغلّب على من هم أوفر عدداً وأقوى عصبية منهم. وإذا ما فقد القوم بعدئذ هذا الاجتماع الديني، وبتعبير آخر، إذا حالت صبغة الدين وفسدت عند هؤلاء، زال التغلّب الذي كان قد حصل بفضل ذلك الاجتماع، وبتأثير تلك الصبغة. لذا، قال ابن خلدون: "فالعصبية ضرورية للملة"(٢).

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه العصبية قد تظهر لدى أتباع بعض المذاهب والطوائف الدينية، ونستطيع عندها أن نطلق عليها تسمية العصبية المذهبية أو العصبية الطائفية، وما إلى هنالك من صور ينتج عنها بعض أنواع التعصّب الذي يتمظهر على أرض الواقع دماءً ودماراً. لكننا نستدرك؛ مؤكدين أن العصبية ضرورية للملة، على الرغم من ذم الشريعة لها، وليس المقصود العصبية ككل، إذ إن الشريعة لم تذم العصبية لذاتها، بل دُمّ توجهها إلى الباطل، وإلا فمن المؤكد أن العصبية لو بطلت لبطلت معها الشرائع نفسها.

وهنا، نلاحظ أن الشارع قد أطلق الكل قاصداً الجزء، أطلق الكلمة عندما ذم العصبية، وقصد بعض الأوجه السلبية التي قد تنتج عنها وتصبح من مضاعفاتها. وبذلك يقول ابن خلدون: "وكذا العصبية حيث ذمها الشارع وقال لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية وأن يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد لأن ذلك مِجَانٌ من أفعال العقلاء وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب ولو بطل لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية"(٣).

**العصبية الوطنية:** إن وحدة الدم "تولّد العصبية من جراء العشرة والصحبة والممارسة التي تستتبعها، لكن وحدة الدم والنسب، إن لم تؤد إلى وحدة المَربى والعشرة والصحبة، فلا تولد اللحمة والعصبية، وبعكس ذلك، العشرة والصحبة، إذا حصلت من سبب غير النسب، فإنها

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٠٣.

توصل إلى نتائج مماثلة لما يحدث من قرابة الدم والنسب"[١]، فالعامل الأصلي في العصبية ليس القرابة في حد ذاتها.

لذلك، عزا ابن خلدون أهمية كبيرة إلى أفاعيل المعاشرة والممارسة والألفة والاعتياد. ويبرز الأخلاق والنزعات التي تنجم عن ذلك بكل توسع واهتمام، حيث إن الآراء المندمجة في العبارات التالية أوضح دليل على ذلك وأقوى برهان: "الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه"[٢]، "إن تكوّن السجايا والطبائع إنما هو من المألوفات والعوائد"[٣]، "كما إن العوائد تقلب طباع الإنسان إلى مألوفها، فهو ابن عوائده، لا ابن نسبه"[٤].

ولكن، أين تحدث أفاعيل المعاشرة والممارسة والألفة والاعتياد؟ وأين تظهر الأخلاق العامة والنزعات والميول والاتجاهات التي تنعكس على الأفراد في حياتهم لتظهر كعلامات مميزة لعصبيتهم؟

إن العادات والممارسات الاجتماعية والأخلاقية، وما ينتج عنها من أفعال مألوفة، ما هي إلا وليدة المجتمع، وانعكاس للتركيبة الاجتماعية والثقافية والنفسية والأخلاقية له، حيث تنتج منظومة متكاملة تؤثر تأثيراً مباشراً على الفرد والجماعة. ولكي يكون عضواً اجتماعياً، لا بد من أن يتمشّى مع القيم والأخلاق والعادات العامة للمجتمع. لذا، يرى ابن خلدون أن السجايا والطبائع التي يتحلى بها الإنسان يجب أن تكون منسجمة مع المألوفات والعوائد، وإن لم تكن كذلك، فالمجتمع كفيل بإجراءاته الرادعة والزاجرة والمحببة والجاذبة، إلى دفع الإنسان كي يعدّل من طباعه لتكون متوافقة ومتماشية ومنسجمة، مع العوائد العامة السائدة في المجتمع.

إن المجتمع هو مجموع القبائل والمجموعات البشرية، التي يتكوّن منها، والتي تتشارك العيش على الأرض التي تجمعهم، فينشأ بينهم نتيجة الاختلاط والعشرة والمربى والصحبة والجوار علاقات اجتماعية، تولّد فيهم عوامل اللحمة والغيرة والمدافعة، والحرص على الآخر كالحرص على النفس، والحميّة والنجدة وكل ما من شأنه أن يؤدي إلى توليد عصبية جامعة لديهم، تربطهم مع بعضهم بعضاً، وتكون عصبية مركّبة تحت ظل العامل الجامع لهم وهو الوطن. والعصبية الحاصلة بينهم هي العصبية الوطنية، وهي العصبية الجامعة لجميع أبناء الوطن الواحد، التي تشكّل الدافع لديهم للتضحية دفاعاً عن وطنهم، وعزته وكرامته، ولا

---

(١) الحصري، ساطع، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ٣٢١.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣٨.

(٤) الحصري، ساطع، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٣٢٢.

يستطيع أحد أن ينكر هذه العصبية أو أن يتجاهل تأثيرها، وهي العامل الأساس في تحديد هوية الإنسان في عصرنا الحاضر، وبموجبها يتحدد ما له من حقوق، وما عليه من واجبات، تجاه نفسه والآخرين ووطنه.

**العصبية القومية:** "من البيّن أن الالتحام والاتصال موجودٌ في طباع البشر وإن لم يكونوا أهل نسب واحد، وأنه تحصل به العصبية بعضاً مما تحصل بالنسب وأهل الأمصار كثير منهم ملتحمون بالصهر يجذب بعضهم بعضاً إلى أن يكونوا لحماً لحماً وقرابة قرابة ونجد بينهم من العداوة والصداقة ما يكون بين القبائل والعشائر مثله فيفترقون شيعاً وعصائب"[١].

وهؤلاء البشر الذين يحصل بينهم الالتحام والاتصال، وعلى الرغم من أن هذا الالتحام والاتصال لا يصل إلى درجة النسب، إلا أنه تحصل به العصبية كما تحصل بالنسب والقرابة والدم، وينجذبون لبعضهم بعضاً، وفق روابط وعوامل تجمعهم وتجعل منهم قوماً لهم عصبية قومية والتي تمثل الرابطة الجامعة لأبناء الأمة الواحدة، الذين التحموا مع بعضهم بعضاً، واتصلوا ببعضهم وتفاعلوا على أرضهم، وعلى مدار السنوات الطوال من تاريخهم، لينتجوا أمّة واضحة الهوية والمعالم. وهذه الأمّة تظهر لديها عصبية هي العصبية القومية، التي هي صورة من صور العصبية عند ابن خلدون.

**شدة العصبية ومراحل تطورها**

هذه هي بعض صور العصبية التي يمكن أن تتوسع في عصرنا الحالي لتؤدي لظهور العديد من العصبيات الأخرى، الناتجة عن تعدد الجماعات البشرية والأنشطة الإنسانية المرتبطة بها، ولكن السؤال الذي يُطرح الآن: ما أوجه العصبية؟ وهل قوة العصبية ثابتة من حيث شدتها وتأثيرها وفاعليتها؟.

للعصبية وجهان، وجه إيجابي تتأسس عليه الدولة، وآخر سلبي يعمل على تفكيك الدولة من الداخل، أما الوجه الإيجابي للعصبية فقد ذكر ابن خلدون: "أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية"[٢]، وأما الوجه السلبي للعصبية الذي تطرق إليه ابن خلدون وأشار فيه إلى المشرّع في ذم العصبية وندبها وضرورة تركها يظهر في قوله: "إن الله أذهب عنكم

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص٣٧٧.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥٤.

عُبيّة الجاهلية وفخرها بالآباء أنتم بنو آدم وآدم من تراب"[١] ويعزز رأيه بقول الله تعالى: " إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَاكُمْ "[٢].

إذ إن من أهم مبادئ الإسلام إلغاء تلك العصبية المبنية على صلة الرحم، وتشدد بعض الآيات القرآنية اللّوم على أولئك الذين يباهون بنسبهم أو يعتمدون عليه. ولقد كان من غايات الإسلام، أن تُدمج جميع القبائل العربية بادئ ذي بدء. ومن ثم، تدمج كل الشعوب الأخرى في أمّة واحدة،يكون شعارها الإيمان با لله وبنبيّه، "وهذا هو السبب في أن ابن خلدون يبذل جهداً كبيراً، ليثبت أنه إذا كان يُعلّق أهمية كبيرة على روابط الدم، فإنه لا يتعدى بذلك حدود الدين"[٣].

ويحاول ابن خلدون إظهار ضرورة وجود العصبية بوجهها الإيجابي، ونبذ وجهها السلبي عارضاً حجته التالية: "واعلم أن الدنيا كلها وأحوالها مطيّة للآخرة ومن فقد المطيّة فقد الوصول وليس مراده فيما ينهى عنه أو يذمّه من أفعال الشر أو يندب إلى تركه إهماله بالكليّة أو اقتلاعه من أصله وتعطيل القوى التي ينشأ عنها بالكليّة إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة حتى تصير المقاصد كلها حقاً وتتّحد الوجهة كما قال صلى الله عليه وسلم مَن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه فلم يذمّ الغضب وهو يقصد نزعه من الإنسان فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله وإنما يذم الغضب للشيطان وللأغراض الذميمة"[٤].

يرى ابن خلدون أن العصبية ضرورة للدين وللملة، فإذا "كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب ولو بطل لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية كما قلناه من قبل وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح وإنما ذمه لما فيه من التغلّب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات"[٥].

وتتميز العصبية المتأهبة بحماس مجدِّد ومتجدد لدى الجيل الذي يؤسس الدولة، لهيمنة سلطتها وإقامة ملكها، يتجلّى في تكوين نخبة تباشر تجربة جديدة، فتشحن الدينامية المجتمعية

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص ٢٠٢.

(٢) القرآن الكريم، **سورة الحجرات**، آية ١٣.

(٣) حسين، طه، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد**، مرجع سابق، ص٨٦.

(٤) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص٢٠٢.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٠٣.

بقوة أخرى. هكذا تتوالى الوثبات فيتسع الإرث المشترك، مع توالي العصبيات والأجيال، ويتحقق التقدم، لكن يجب أن لا يهمل البعد الزماني في الحكم على تقدم الحضارة، أي التراث الإنساني المشترك، وهذا "الحماس المتجدد لدى الجيل المؤسس للدولة والملك ناتج عن العصبية ذات الشدة العالية التي تمكنه ومكنته من الانقضاض على الدولة المتهالكة، حيث تكون هذه الدولة المتهالكة تعاني من الهرم بتلاشي العصبية وفناء القبيل الماهدين للدولة"(١).

لذا، نجد في ميزان صراع العصبيات على الدولة وللدولة المعادلة التالية: عصبية ذات شدة عالية متأهبة للانقضاض على الدولة العائدة لعصبية متلاشية، أو في طور التلاشي، ستكون نتيجتها سيادة العصبية المتأهبة، وبعد تمكنها من إقامة دولتها وتحقيق غاياتها تمر الدولة بفعل هذه العصبية وفق سلسلة الحلقات المغلوقة على نفسها للتطور.

إن اعتقاد الكثيرين بأن ابن خلدون يرى أن تتابع التحولات في التاريخ ليس سوى عدد منتظم لحلقات طبقاً لإيقاع محدد، يدخل خللاً في الرؤية الخلدونية، إذ لا يأخذ بعين الاعتبار المفاجآت والاحتمالات والشروط المحيطة بالأحداث وطبيعة كل حدث، وأوضاع الفاعل، وكيفيات الفعل. كما لا يأخذ بعين الاعتبار استمرارية صراعات الملك والسلطة، وتوتر الحضارة التي تُجنّد كل الطاقات المجتمعية المتوفرة لدفع عجلة التاريخ. فإذا كانت الأهداف عموماً متطابقة، فإن النتائج تختلف حسب الأقطار والأجيال، وباختلاف الاحتمالات والمفاجآت. فما يلاحظه ابن خلدون "ليس إعادات رتيبة شاملة لحلقات هي هي، بل نشاطات وتحركات عصبيات فتية تختلف عن عصبيات هرمة منهكة، فالمسألة مسألة سيرورة تتقدم بخطوات تمهيدية تقتضي تجدداً مستمراً"(٢).

وبناء على ذلك، فإن نظرية ابن خلدون تقوم على أساس أن محرّك التاريخ هو ما تفرضه نشاطات وأفعال وتحركات العصبيات على أرض الواقع، وبالتالي، يكون التاريخ عبارة عن صراع ما بين العصبيات الفتية الناهضة المتأهبة، وما بين العصبيات الهرمة المنهكة المهترئة المتداعية دولها إلى السقوط. ونستطيع أن نقول عن شدة العصبية بأنها تمر بعدة حالات تختلف شدتها من حالة إلى أخرى.

فالعصبية في بدايتها عصبية ذات شدة طبيعية، هدفها المحافظة على البقاء للقبيلة، من خلال سعي القبيلة الحثيث في ظروف البوادي والصحاري والفيافي القاسية لتأمين احتياجات

---

(١) الحبابي، محمد عزيز، **ابن خلدون معاصراً**، مرجع سابق، ص١٢٢.

(٢) المرجع نفسه، ص١٢٢.

حياة القبيلة الضرورية، والمدافعة عن القبيلة ضد الأخطار التي قد تتهددها من قبل الآخرين. وبهذا تكون: "العصبية قابلة للتطور سواء في الداخل أو الخارج، وقد أمد ذلك التطور ابن خلدون بعدة فصول أفاض فيها في درس الحياة الاجتماعية للقبيلة"(١).

ولقد لاحظ ابن خلدون ورصد تطور العصبية في اتجاهين، الاتجاه الأول الذي يحصل للعصبية، وهو داخل العائلة البسيطة التي تشكل عصبيتها محور عصبية القبيلة. والاتجاه الثاني وهو ما يحدث من تطور للعصبية على مستوى القبيلة بأكملها، ونتيجة ذلك فقد توصل إلى تقرير قانونين يفسران تطور العصبية وهما:

القانون الأول: أن كل قبيلة شريفة لا بد من أن تفقد حسبها ومن ثم تفقد سلطتها بعد أربعة أجيال والسبب في ذلك يقول ابن خلدون: "أن باني المجد عالِمٌ بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي أسباب مكوّنه وبقائه وابنه من بعده مباشر لأبيه فقد سمع منه ذلك وأخذه عنه إلا أنّه مقصر في ذلك... ثم إذا جاء الثالث كان حظّه الاقتفاء والتقليد خاصة فقصّر عن الثاني تقصير المقلّد عن المجتهد ثم إذا جاء الرابع قصّر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلّف وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم وليس بعصابة ولا بخلال... ويتوهم أنه النسب فقط فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ويرى الفضل له عليهم وثوقاً بما رُبّي فيه من استتباعهم... فيحتقرهم بذلك فَيُنَغّصون عليه ويحتقرونه"(٢).

هكذا هي مجريات أحوال الملك والسلطة التي تسير وفقها، في إطار العائلة المالكة، حيث تتربع على قمة السلطة، وهي صاحبة الحول والقوة والصولة والجولة، ما دامت متمسكة بعصبيتها، وما دامت عصبيتها قادرة على حفظ مكانتها وموقعها في السلطة وفي القبيلة، وبذلك يبقى ملكها مستمراً لا يفارقها.

وبعد أن تحدث ابن خلدون في القانون الأول عن العائلة بانية المجد ومؤسسة الدولة وكيفية مآلها، فإنه يتناول في القانون الثاني القبيلة، كونها صاحبة الملك والسلطة فيقرر في هذا القانون "أن المُلك (السلطة) لا يفارق القبيلة ما احتفظت بقوتها وعصبيتها، بل ينتقل من فرع إلى آخر، ومن أسرة لأخرى، ولكنه يبقى دائماً في نفس القبيلة"(٣).

---

(١) حسين، طه، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد**، مرجع سابق، ص٨٧.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٣٧.

(٣) حسين، طه، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد**، مرجع سابق، ص٨٩.

وفق ما سبق نلاحظ وبالعودة لأنواع العصبيات، حيث قلنا بأن العصبية نوعان، عصبية بسيطة وعصبية مركبة، فإذا كانت العصبية البسيطة هي صانعة الملك وبانية المجد للعائلة، لأن ذلك ناتج عن عصبيتها، فهي العصبية الفعّالة والمركزية لعصبية ملتفة حولها، شادة لأزرها، منفعلة بها، وتابعة لها، كون الأولى هي المهيمنة، ما ينتج بسبب هذه التبعية عصبية أوسع، هي العصبية المركبة التي نعني بها عصبية القبيلة، التي تتمكن من إقامة الدولة حيث "إن الدولة العامة في أولها، تكون غريبة عن الناس، غير مألوفة لديهم، ولذلك يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلب، وذلك لا يتم إلا بوجود عصبية قوية، بطبيعة الحال"(١).

فتبقى عصبية العائلة، بانية المجد، ومؤسسة الملك، سائدة ومهيمنة وفارضة نفسها على باقي العصبيات، حتى تخبو وتضعف وتتلاشى، مما يفسح المجال أمام عصبية أسرية أخرى متأهبة، لتفرض سلطانها وتتسلم موقع القيادة وتُنصّب من نفسها مالكة للدولة، متحكّمة بالسلطة. وهكذا، تبقى مجريات وأحوال الدولة والملك متنقلة من سلطان لآخر، ومن مالك لآخر، ومن عائلة لأخرى، إلى أن تهرم الدولة وتهرم عصبيتها، وتضعف وتصبح غير قادرة عن المدافعة عما تملك وعما تسيطر عليه، ما يفسح المجال رحباً أمام عصبية فتية قوية ذات نزعة شديدة، تمكنها من إزاحة العصبية السابقة، والقضاء عليها، ولتقيم ملكها ودولتها، فقوة العصبية تنزع بطبعها إلى الحكم والسيادة، والتوسع فيهما.

**العصبية ظاهرة اجتماعية**

إن نظرية العصبية عند ابن خلدون من النظريات المهمة، نستطيع أن نقول "إنّها بمثابة المحور الذي يدور حوله معظم المباحث، ولا نغالي إذا قلنا إنها تؤلف منظومة تامة التكوين، في الاجتماع بوجه عام، والاجتماع السياسي بوجه خاص"(٢).

لقد أوضح ابن خلدون الوجوه السياسية للعصبية، في ربطها بغايتها التي تتجه إليها، وهي الملك، وعرض في سياق تحليله لعملية نشوء الدول ثلاث مراحل، تتجاوب مع العمليات النفسية التي تختلج في طبيعة البشر وهم يسيرون معاً في رحلة الحياة "فمرحلة التعاون الابتدائي في البيت الواحد من أجل الحصول على القوت، والدفاع عن الحياة إزاء العدوان من سائر الحيوانات، وسرعان ما يعقبها مرحلة الصراع والنزاع والتنافس في المجتمع العام، مما يستلزم التحول إلى مرحلة ثالثة تتمثل في فرض التعاون على المجتمع بالإكراه والتسلّط وهو الدولة"(٣).

---

(١) الحصري، ساطع، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٣٤٣.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٣٣.

(٣) عبد العزيز نصر، محمد، **فلسفة السياسة عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ص٣٢٨-٣٢٩.

إن العصبية ظاهرة اجتماعية، وفي ذلك يقول ابن خلدون: "إعلم أنّه لمّا كانت حقيقة التّأريخ أنّه خَبَرٌ عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتّأنّس والعصبيّات وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها"(١)، "ونحن الآن نبيّن في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع"(٢).

يرد ابن خلدون العصبية إلى الطبيعة البشرية وإلى أثر القرابة في الحياة الاجتماعية، فهو يذكر أن العصبية "نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا"(٣)، وإن هذه النزعة الطبيعية في البشر تؤدي إلى الاتحاد والالتحام بين أفراد النسب الواحد، لأنها تحملهم على التعاضد والتناصر وتستلزم استماتة كل واحد منهم دون صاحبه.

**الوظائف والأدوار التي تقوم بها العصبية**

تقوم العصبية بالعديد من الوظائف والأدوار الهامة للعائلة ذات العصبية البسيطة، وللقبيلة ذات العصبية المركبة، وللمجتمع ذي العصبيات العديدة، المتآلفة المتحالفة المتعاضدة مع بعضها بعضاً. ولعلَّ هذه هي أول وظائف العصبية حيث تؤدي إلى الاتحاد والالتحام بين أفراد النسب الواحد، بل بين أفراد المجتمع، لأنها تحملهم على التعاضد والتناصر وتجعل منهم مكوناً اجتماعياً سياسياً ثقافياً واحداً، يسعى لإعلاء وجوده ويؤدي إلى إشادة وإقامة دولة العصبية المتأهبة لذلك. وخصوصاً عندما تصادف دولة هرمة ذات عصبية متهالكة متآكلة، ما يساعدها على إقامة دولتها الناشئة على أنقاض تلك الدولة. وبذلك يقول ابن خلدون: "ثم إذا حصل التغلّب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً ولكل واحدة منهما التغلّب على حوزنها وقومها شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً وزادت قوة في التغلب إلى قوتها وطلبت غاية من التغلّب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها"(٤).

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص٣٥.

(٢) المصدر نفسة، ص٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٤) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون** ، مصدر سابق، ص ص ١٣٩-١٤٠.

ومن وظائف العصبية وأدوارها التأسيس للحضارة واستمراريتها. فالحضارة تنتقل دائماً من دولة سقطت وضاع من يدها الحكم إلى دولة ترثها، ويظل التاريخ والعمران البشري هكذا في تتابع مستمر دون توقف، حتى وإن لم يبلغ أي مجتمع بشري مستوى نهائي للحضارة. لذلك، فإن مراحل الانحطاط وفترات التوقف، لا تعوق التطور العام عن متابعة السير، "فعندما تتصدع روح العصبية في مكان ما، من جراء هرم الدولة وفسادها الناتجين عما تصل إليه الحضارة من بذخ وراحة، توجد في مكان آخر عصبية فتية تنفث دماً جديداً من العمران، وتظهر على صرح التاريخ حاملة معها فضائل العمران البدوي"(١).

وهكذا نرى بأن للعصبية وظائف وأدواراً حياتية متعددة الجوانب تمس حياة الفرد والجماعة بشكل مباشر وتؤثر عليها، وتؤثر على العمران كبناء، وعلى العمران الاجتماعي بشقيه البدوي والحضري، ولها دورها الكبير في اختطاط المدن ورسمها وإشادتها، ولها دورها في تحديد العاصمة، أو كراسي المُلك من حيث الموقع، ومن حيث الحشد البشري المناصر للملك، والذي يشكل رأس العصبية المهيمنة، ومن حيث تحصنه بالبناء والأسوار والرجال أصحاب الشوكة والعصبية.

---

(١) الحبابي، محمد عزيز، **ابن خلدون معاصراً**، مرجع سابق، ص١٢١.

## القوميّة والوطنيّة

تحدث ابن خلدون عن العصبية، لأهميتها القصوى بنظره، ودورها المحوري والأساسي في مراحل تطور الشعوب والأمم، وتأسيس الدول وتقدمها وازدهارها، أو زوالها، حيث رأى أنها تقوم على أساس متين هوالنسب بشقيه الحقيقي والوهمي، من أجل نصرة القريب، قربى الدم أو قربى وحدة العيش والمربى، ولدرء الظلم ودفعه: "فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريباً منها"(١).

فمن منطلق الشعور بالظلم الواقع على شعب معين، يتضامن مع بعضه بعضاً بعناصر متعددة تتأطّر ضمن مفهوم القومية، تدفع بالمطالبة، بمختلف درجاتها، بتحقيق أهدافها التي أعلاها وأسماها التحرر من نير سلطة الأجنبي، وإدارة نفسها من تلقاء نفسها. وبالتالي، فإن البعد الذي انطلقت منه العصبية، في خلق التماسك والتآزر والذود عن ما بين أفراد العصبية الواحدة، هو البعد نفسه الذي تنطلق منه القومية في تحقيق أهدافها. لذا، يقول ابن خلدون: "ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وقرباهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم"(٢).

وقد وصف الجابري علم العمران، المرتبط بالعصبية ودورها التاريخي المحرك، بأنه مقيد بالإمكان الواقعي وبحدود تجربة تاريخية معينة هي تجربة الحضارة الإسلامية. ويضيف أيضاً بأن علم العمران عند ابن خلدون، "هو في جملته ليس فلسفة في التاريخ بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من أبعاد"(٣). ولكن، لا بد لنا هنا من التوقف مع الجابري لنؤكد ما أورد من إشارات وتلميحات أدعم بها رؤيتي عن العصبية والقومية والوطنية، ومن هذه التلميحات الواضحة التي ستكون منطلقاً للبناء عليه، بأن القومية العربية متأصّلة في نفسية ابن خلدون كعربي، والوطنية

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص ١٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٣) الجابري، محمد عابد (١٩٩٢)، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص١٣٢.

راسخة في فكره وتكوين شخصيته السياسية والاجتماعية والثقافية والعلمية، كما نستشعر أيضاً بأن الدين الإسلامي راسخ في قلبه كمعتقد إيماني يؤمن به. يقول الجابري: "ابن خلدون لم يكن يهدف إلى تفسير التاريخ ككل، فهو لم يطرح مشكل المصير البشري على العموم في كل زمان ومكان، وإنما كان يهدف إلى بيان العوامل التي تحكمت في حقبة تاريخية معينة، هي تاريخ الإسلام على العموم، وتاريخ المغرب العربي على الخصوص"(١).

ونجد أهمية الدافع الوطني عند ابن خلدون في تحديد موضوع دراسته، خصوصاً أن العالم يدرس موضوعه لاستخلاص النتائج التي تستخدم لتفسير أوضاع الناس. لذا، قام بدراسة تاريخ المغرب العربي على الخصوص بداية، ثم قام بالتوسع بعض الشيء لتشمل العرب، خصوصاً عندما ارتحل من مصر. وهنا اندمج الدافع الوطني (المناطقي) لدى ابن خلدون بالدافع القومي.

إن منطقة المغرب العربي التي عاصرها ابن خلدون، منطقة متعددة الانتماءات القومية والقبلية والولاءات السياسية، إذ كانت هناك القبائل العربية والبربرية. وكانت هذه القبائل متمايزة عن بعضها بعضاً قومياً، وضمن كل قومية، كانت تتمايز عن بعضها بعضاً قبلياً، وضمن كل قبيلة كان هناك تمايز عائلي، وضمن كل عائلة حاكمة كان هناك تمايز بين أفرادها على أساس من الاستئثار بالسلطة والاستبداد بها.

وكان العالم العربي ينقسم في عصر ابن خلدون إلى قسمين أساسيين، المغرب والمشرق. فالبلاد التي كانت تمتد بين مصر وبين البحر المحيط، كانت تسمى بالمغرب، في حين أن مصر وما يليها من البلاد العربية كانت تعتبر المشرق. لذلك، "نجد أن سكان المغرب لا يزالون يتمسكون بهذه الأسماء، فيعتبرون أنفسهم مغاربة، ويطلقون على أهل مصر والشام والعراق والحجاز مشارقة، كما أن الأحواز والأندلس تندرج تحت هذه المسميات لأنها كانت تحمل طابع الهوية القومية العربية في تلك الفترة"(٢).

لذلك، فإن تسمية المغرب والمشرق ليس دليل تناحر بل هو عامل وحدة وتجميع، فالمشارقة يرون بالمغرب العربي عاملاً مكمّلاً لهم، وفي المقابل يرى المغاربة بأن الشرق تتمة وامتداد بشري لهم ومكمّل. والمشارقة والمغاربة آنذاك هم سكان منطقة واحدة على الأرض العربية، أو ما يشكل وطن العرب ومحل سكناهم. ولو لم يكن هناك نوع من الترابط والتواصل

---

(١) الجابري، محمد عابد، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة**، مرجع سابق، ص١٣١.

(٢) الحصري، ساطع، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٥٣.

ما بين أبناء المغرب وأبناء المشرق، لما كان هذا التأصيل في إطلاق هذه التسمية، فلم نسمع يوماً بأن المغاربة أطلقوا اسم مشارقة على سكان إيران مثلاً، على الرغم أن معظمهم يدين بدين الإسلام، وقس على ذلك.

إذاً، فإن هذه البقعة الجغرافية التي كانت ممتدة من العراق حتى المغرب كانت ذات قومية معينة، وبالمقابل كانت تنقسم إلى هويات أضيق من الهوية الشاملة. لكنها لم تكن تقطع وشائج الارتباط ما بين أبناء هذه المناطق مع بعضهم بعضاً، ولنا في حياة ابن خلدون مثال، فأسرته منبتها من حضرموت، ووالده وجده كانوا في أشبيلية، وتنقّل في بلاد المشارقة والمغاربة في كل من الأندلس، وأشبيلية، وفاس، والقيروان، وتونس، والقاهرة، ودمشق، ومكة والمدينة وينبع.

كان موطن العرب يتمتع بوحدة أدبية وثقافية واضحة المعالم، فكانت وحدة اللغة، التي تربط مختلف أقطاره بروابط معنوية قوية، تعمل على تقارب الأفكار وتجاوب النفوس، كما أن "حركات التجارة من ناحية، وفروض الحج من ناحية أخرى كانت تولّد تيارات مستمرة تسهِّل التعارف بين سكان الأقطار المختلفة، وتساعد على انتقال الأفكار والأخبار بين هذه الأقطار، وكان الأدباء والفقهاء والعلماء يتصلون مع بعضهم بعضاً بسهولة"[١].

وهكذا، نستخلص مما سبق أن ابن خلدون قد صاغ فكرة القومية والوطنية بطريقة واضحة، تلك التي كانت تسود موطن العرب في الفترة التي عاصرها، ورأينا كيف كانت عوامل الوحدة القومية الظاهرة، القائمة على وحدة الجغرافية والتراث واللغة والأدب والثقافة والشعور والعاطفة، توحّد بين جميع أطرافه. لكن العامل الوطني كان ماثلاً للعيان من خلال التقسيم المناطقي القائم على الأساس القبلي والعائلي، وتأسيس الأنظمة السياسية المتعددة والمتغيرة في أرجاء هذا الموطن، التي تعود في مسمياتها إلى تلك الأسر التي كانت تحكمها.

تحدث ابن خلدون عن مكونات الدولة القائمة آنذاك حسب انتمائها القومي، فمن المفردات التي استخدمها ابن خلدون: العرب، والبربر، والفرس، والترك، والصقالبة، والقوط، والفرنجة، وغول، والمغول، والتتار... الخ. ومما يقوله ابن خلدون عن العصبية القومية: "حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم زحفوا

---

(١) الحصري، ساطع، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ص ٦٣-٦٤.

إلى أمم فارس والروم وطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض بوعد الصدق فابتزّوا ملكهم واستباحوا دنياهم فزخرت بحار الرَّفَهِ لديهم"[١].

ويرد ابن خلدون استمرارية الخلافة في الأمويين وبني العباس لبقاء عصبية العرب وتأثيرها الكبير في الدولة، ما أدى إلى طبع الخلافة والملك آنذاك بالطابع القومي العربي، وعندما ذهبت عصبية العرب أدى ذلك إلى ذهاب رسم الخلافة وأثرها منهم، وحلّ بدلاً عنهم ملك العجم.

ويقدم الحصري تعريفاً لظاهرة القومية على أساس رؤية ابن خلدون، باعتبار القومية إحدى صور العصبية، فعلى أساسها "يقوم التجمّع الإنساني، ووفقها يتحدد التمايز ما بين المجموعات البشرية مع بعضها بعضاً، وفي طياتها تتمتن أواصر الأخوّة ما بين أبناء المجتمع الواحد، وتجعل منهم كياناً قومياً واجتماعياً وثقافياً وسياسياً وأخلاقياً متمايزاً عن غيره من الكيانات الأخرى، وفي إطار هذا الكيان تتحدد عوامل التجمع والتمايز والتغاير في المجتمع الإنساني بشكل عام"[٢]. لكن عوامل القومية تختلف من مجموعة بشرية إلى مجموعة بشرية أخرى وفق عوامل متعددة تشكّل رابطاً جامعاً لأفراد المجموعة لتشكل في نهاية المطاف عصبية خاصة بكل قوم.

وبما أن النفوس متطاولة إلى الغلب والرئاسة، لذلك، تسعى الجماعات البشرية إلى إثبات ذاتها وتحقيق كيانها وتمييزه؛ سواء أكان هذا الكيان قبلياً أو اجتماعياً أو ثقافياً أو سياسياً أو قومياً. ويعتمد هذا الكيان على ما يمكن أن يقال "بأنه غريزة الاحتفاظ بالنفس حيث أساس المجتمع هو غريزة الاحتفاظ بالنفس، والتفاهم عون للبشر على تنظيم الدولة"[٣].

ومما تقدم يمكن القول بأن القومية والوطنية من الظواهر الاجتماعية الأكثر اتساعاً، إذا ما استثنينا أثر الدين. كما نلاحظ بأن الالتحام والاتصال موجودان في طبائع البشر، حيث إن ابن خلدون قد عنون فصلاً في مقدمته في وجود العصبية في الأمصار، وتغلُّب بعضهم على بعض، ما يمكن الكشف عن وجود العديد من العصبيات آنذاك منها القومية والوطنية والعرقية. كما أورد ابن خلدون فيما يتعلق بالعصبية القومية في مؤلفاته مسميات قومية لمجموعات بشرية، تمايزت عن بعضها البعض حسب انتمائها القومي، وما زالت مستمرة في الوجود .

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص ٢٠٤.

(٢) الحصري، ساطع، (١٩٤٨)، **نشوء فكرة القومية**، بيروت: دار العلم للملايين، ص ص١٠-١٢.

(٣) حسين، طه، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد**، مرجع سابق، ص٦٩.

لم تكن الدولة في عصر ابن خلدون هي دولة للشعب أو للأمة، التي يستظل بظلها الكيان السياسي للدولة القائمة أو المقامة. لذا، نلاحظ ابن خلدون لا يستخدم الشعب كمصطلح يعبّر عن المجموعة البشرية المرتبطة بكيان الدولة السياسي، بل نراه يستخدم مصطلحات بديلة بمفهوم الشعب، كالملّة، أو الأمة، أو الكافة، أوالعامة. وكانت الظاهرة القومية والوطنية ماثلة في ذهنه من خلال ما كان يطلقه من مصطلحات على الأمم والشعوب، التي كانت تقطن الدول والأوطان في تلك الفترة التي عاصرها، أو كانت سابقة عليه، وما يحدث بينها أيضاً من صراعات تفرضها الطبيعة الخاصة للعصبية، التي هي من الظواهر البشرية القريبة من الظواهر الطبيعية بنظره.

لقد كان العرب محور تفكير ابن خلدون كما يرى الدوري، وأعطاهم الدور الأول في الإسلام، ويرى في صدر الإسلام "ظهور مجموعتين بشريتين متتابعتين هما العرب والعجم، يتمايزان عن بعضهما بعضاً باللغة والسمات، كما يرى أن للعرب منزلة خاصة في المجتمعات الإسلامية، وكان يصدر منه ملاحظات تشعر بذلك"(١). وتحدّث في هذا الصدد عن الأمّة العربية، ليعيد ويستذكر فيما بعد الأمّة الفارسية، وما تعرضت له من نكسات وتدهور في شتى المجالات، عندما استحكمت فيها أمم وقوميات أخرى كالعرب "والسبب في ذلك أن القبيل إذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل والولد والعمومية فكثرت العصابة واستكثروا أيضاً من الموالي والصنائع وربيت أجيالهم في جو ذلك النعيم والرّفَهِ فازدادوا به عدداً إلى عددهم وقوّة إلى قوتهم"(٢).

ويذكر ابن خلدون جانب الغلب من قبل الآخرين، وتأثيره في اضمحلال وتلاشي عدد السكان. ويعزي ذلك الى فقدان الجانب العصبي الذي فيه من السِّر ما يؤدي إلى مثل هذه الأسباب "وفيه والله أعلمُ سِرٌّ آخر وهو أنّ الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خُلِق له والرئيسُ إذا غُلب على رئاسته وكُبِح عن غاية عِزّهِ تكاسل حتى عن شبع بطنه وَرِيّ كبده وهذا موجود في أخلاق الأناسيّ ...واعتبر ذلك في أُمّة الفرس كيف كانت قد ملأت العالم كثرة... ولما تحصلّوا في مَلَكَةِ العرب وقبضة القهر لم يكن بقاؤهم إلا قليلاً ودُثِروا كأن لم يكونوا"(٣).

---

(١) الدوري، عبد العزيز (١٩٦٢)، **ابن خلدون والعرب**. في مهرجان ابن خلدون، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ص٥١٤.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ص١٤٨.

ومما تقدم من أقوال ابن خلدون نلاحظ أنّه استخدم عدة مصطلحات تذكر التمايز القومي، فاستشهد بالفرس، وذكر الدولة العربية في الإسلام، بأنها دولة ذات هوية وطابع عربي وقال بصريح العبارة الدولة العربية في الإسلام.

وصف ابن خلدون الطريقة التي كانت تدار فيها الحروب بين الشعوب والأمم، وفنون القتال المستخدمة فيها آنذاك وفق فكر وثقافة كل أمة أو قومية، وكأنّه يصف أن لكل قومية طريقة مستقلة بذاتها، تمارس تدريباتها، وتخوض حروبها، وفق القواعد والقوانين والأنظمة التي أُسست بموجبها. كما يؤكد على أن الحروب بين الأمم قائمة ومستمرة وفق الحاجة والمطالبة، لا ترتبط بزمان أو مكان محددين. لذا، يقول ابن خلدون: "اعلم أن الحروب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض ويتعصّب لكل منها أهل عصبيته فإذا تذامروا لذلك وتوافقت الطائفتان إحداهما تطلب الانتقام والأخرى تدافع كانت الحرب وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو عنه أمة ولا جيل"(١).

ويذكر: "كان الفرس وهم أهل الزحف يتخذون الفيلة في الحروب... وأما الروم وملوك القوط بالأندلس وأكثر العجم فكانوا يتخذون لذلك الأسرّة ينصبون للمك سريره في حومة الحرب، ويحف به من خدمه وحاشيته وجنوده من هو زعيم بالاستماتة دونه وترفع الرايات في أركان السرير ويحدق به سياج آخر من الرّماة والرّجّالة فيعظم هيكل السرير ويصير فئة للمقاتلة وملجأ للكر والفر ... وأما أهل الكرّ والفرّ من العرب وأكثر الأمم البدوية الرّحّالة فَيصُفّونَ لذلك إبلهم والظهر الذي يحمل ظعائنهم فيكون فئة لهم ويسمونها بالمجبوذة وليس أمة من الأمم إلا وهي تفعل ذلك في حروبها وتراه أوثق في الجولة وآمن من الغِرّه والهزيمة"(٢). وكأنّه يعني أن لكل قومية مدرسة عسكرية مستقلة بذاتها، تمارس تدريباتها وتخوض حروبها وفق شروطها الخاصة بها، وكما هي عليه الآن المدارس العسكرية التي تمارس نشاطها وفق القواعد والشروط التي وضعت لها.

وهذا ما يؤكد أن الدوافع العصبية هي عماد هذه الحروب، وهي وقودها، مبنية على أساس مطلبي، حاجاتي، استقوائي، استعراضي، ما يجعل هناك قوتين أو عدة قوى مهاجمة وأخرى مدافعة، وكلها تقوم على أساس التمايز والاستحواذ الذي أساس العصبية.

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص ص٢٧٠-٢٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٣.

ومن العوامل القومية التي تظهر مدى اهتمام ابن خلدون بالجانب القومي باعتباره صورة من العصبية والقومية العربية بالذات عامل النسب، كرابط تميَّز به العرب عن غيرهم، ما ذكره حين أراد أن يَرُدّ التهم عن العباسة أخت هارون الرشيد مع مولاه جعفر بن يحي بن خالد البرمكي حيث يقول: " كيف تلحم نسبها بجعفر بن يحي وتُدنّس شرفها العربي بمولى من موالي العجم"(١).

وبعد أن يشير ابن خلدون إلى جانب النسب، يعود ويتخذ من اللغة أساساً أهم وأبقى للعصبية، فهو يرجع اسم العرب إلى اللغة، فيذكر أنهم "مازالوا موسومين بين الأمم بالبيان في الكلام، لذا سُمّوا بهذا الاسم كونه مشتقاً من الإبانة، ولقولهم أعرب الرجل عما في ضميره إذا أبان عنه، كما تحدَّث عن عروبة إسماعيل، وذكر كيف تخلّف إسماعيل بين العرب وتربّى في أحيائهم، وتعلّم لغتهم العربية، بعد أن كان أبوه أعجمياً"(٢).

يبدو أن "ابن خلدون يستعمل تعبير اللغة العربية، والملّة العربية، في ضوء تميزه للعصبية التي تجمع المجموعة البشرية التي تربطها هذه الروابط، ثم إن إطلاقه لكلمتي أمّة وملّة على العرب في أكثر من موقع في المقدمة، إنما يعبّر عن رابطة ثقافية عامة، بدل الرابطة الدينية التي اختص بها مفهوم الكلمتين من قبل"(٣). هذه الأمة العربية أضحت مجموعة بشرية واحدة بفعل ما يتوفر لديها من عناصر، تقوّي عرى الترابط بين مكوناتها المنتشرة على أرضها ذات الامتداد الواسع، وهذه العناصر كما تطرق إليها ابن خلدون هي: النسب، واللغة، والسمات والطرائق، والتاريخ.

إذن، بفعل مجموعة من العوامل المشتركة كالنسب واللغة والسمات والشعائر والتاريخ والحضارة والتراث، اندمجت القبائل العربية المتبعثرة مع بعضها بعضاً لتشكّل عصبية واحدة. ولكن، لم تكن كلمتهم جامعة إلا عندما تَدخّل العامل الديني، "فكان العامل الأساس في تجميع كلمتهم، وفي خلق طاقة صراعية هائلة جعلت منهم قوّة عظمى، تمكنت من القضاء على ملك فارس والروم"(٤).

أدى التمايز القومي ما بين العصبيات في الدولة الإسلامية، خاصة التي كانت بين العرب والفرس في ظل الدولة الإسلامية وبالذات بعدما ضعف العامل الديني، إلى محاولة كل

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٥.

(٢) الدوري، عبد العزيز، **ابن خلدون والعرب**، مرجع سابق، ص٥٠٤.

(٣) المرجع نفسه، ص٥٠٥.

(٤) المرجع نفسه، ص٥١٠.

عصبية الهيمنة والسيطرة على العصبية الأخرى للظفر بالملك، وبالتالي، ظهور تيارات فكرية وسياسية، مثل الحركة الشعوبية، والخوارج والمعتزلة، فكانت هذه الحركات وما شابهها التعبير الصادق لتأثير التمايز بين العصبيات في إطار الدولة الإسلامية آنذاك.

# الفصل الثاني

## القبلية

استقر تعريف القبلية عند علماء اللغة والنسب على أنها الجماعة المنتمية إلى أب واحد. ولا يشذّ عن هذا الأصل إلا طائفة من القبائل لا ترجع إلى أب واحد، لأن تكَّونها يخضع لعوامل أخرى، "كقبائل تنوخ وغسان والعبّاد". وبما أن انتماء القبيلة غالباً ما يكون لأب واحد، فمن الطبيعي أن يكون اسم القبيلة مأخوذاً من اسم الأب الذي تنتمي إليه، فتميم وكليب والأوس والخزرج وقيس ونحوها من أسماء القبائل إنما هي أسماء الآباء الذين تحدَّرت منهم هذه القبائل، ومع مراعاة بعض الحالات التي كانت القبيلة تسمى باسم الأم كبجيلة، أو بلقبها كخندف، أو تنسب القبيلة لغير ذلك(١).

ونستطيع أن نعرّف القبيلة بأنها فئة اجتماعية تتكون من بطون وأجيال تنتمي في الغالب إلى نسب واحد يرجع إلى أب واحد، أو لحلف قبلي يعدّ بمثابة الأب الجامع للبطون والعشائر. وغالباً ما يقطن أفراد القبيلة في حيّز جغرافي معين واضح المعالم والحدود، يعدّونه وطنهم الخاص بهم، ولهم لهجتهم وثقافتهم وعاداتهم وتقاليدهم المتجانسة والخاصة بهم، بينهم تضامن مشترك يظهر على شكل عصبيتهم القبلية الخاصة بهم في وجه العصبيات القبلية الأخرى. فالقبلية والروح القبلية والتماسك القبلي تتجلى في تعاون الأبناء في سبيل مصلحتها، ودرء الأذى عنها، وتفضيل مصلحتها على المصلحة الشخصية والخاصة، مع ما عُرف عن البدوي من فخر واعتزاز وثقة بنفسه وبقبيلته. وتبقى القبيلة والدفاع والذود عنها والانتقام والثأر لها وباسمها من أهم المبادئ الأساسية في تفكير أبنائها وسلوكهم.

والنسب الصريح كما يقول ابن خلدون: إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم "وذلك لِما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن حملتهم عليها الضرورة التي عيّنت لهم تلك القسمة وهي لمّا كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها ورعايتها والإبل تدعوهم إلى التوحّش في القفر لرعيها من شجره ونتاجها في رماله كما تقدم

---

(١) ربما نسبت القبيلة إلى الحاضنة، كقبيلة باهلة مثلاً، فيذكرون أن باهلة امرأة كانت حضنت أبناء معن بن أعصر فنسبوا إليها، ومثلها عكل، وفي أحوال نادرة كان اسم القبيلة يؤخذ من مناسبات خاصة كالذي ذكر في تسمية القبائل تنوخ، حيث سميت بهذا الاسم لأنها تحالفت على التنوخ أي الإقامة، وقبيلة غسان سميت بذلك لشربها من ماء بهذا الاسم.

والقفر مكان الشظف والسغب فصار لهم إلفاً وعادة وربيت فيه أجيالهم حتى تمكنت خُلقاً وجبلّة فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهم في حالهم ولا يأنس بهم أحد من الأجيال"[١].

وهذا الانعزال في القفر الذي حتمته ضرورة نمط حياتهم الرعوية، ورعي الإبل خاصة، انعكس على علاقتهم بالآخرين؛ مؤمناً عليهم من اختلاط أنسابهم وفسادها، ولا تزال بينهم محفوظة، ما جعل أنسابهم صريحة لم يدخلها اختلاط ، "وأما العرب الذين كانوا بالتلول وفي معادن الخصب للمراعي والعيش ... فاختلطت أنسابهم وتداخلت شعوبهم"[٢]. ويقرّ ابن خلدون بأن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب: "وذلك أنَّ صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويودّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا"[٣].

لقد كانت القبيلة شكلاً أساسياً من أشكال الاجتماع الإنساني، حيث انتشرت القبائل في كافة أصقاع العالم، منها ما اندثر تحت وقع التطور الحضاري الهائل كحال أغلب القبائل الأوروبية كالقبائل الجرمانية. ومنها ما كاد يندثر تحت تأثير عوامل عدة منها التصفية العرقية التي لحقت بها وهددت وجودها كقبائل الهنود الحمر بأمريكا الشمالية والجنوبية وسكان استراليا الأصلية، ومنها ما انصهر واندمج في المجتمعات الحضرية المتاخمة لمناطقها القبلية كما هو حال بعض قبائل جنوب غربي آسيا. وإذا كان أساس الاجتماع الإنساني القبلية والرابطة القبلية، أو ما أسماه ابن خلدون بالعمران البدوي، وأفرد له باباً خاصًا في المقدمة تحت عنوان العمران البدوي، فإن هذا الاجتماع القبلي يؤدي إلى خلق هوية ثقافية خاصة بهذه القبيلة دون غيرها من القبائل الأخرى، حيث تختلف عادات وتقاليد هذه القبائل وطرق معيشتها وفنونها وأنظمتها الاجتماعية والاخلاقية عن بعضها بعضاً. لكن العامل الجامع المشترك بينها جميعها هو وجود العصبية القبلية.

وحين ندرس ظاهرة العصبية القبلية ونتقصى مظاهرها سنرى "أن العناية بالأنساب هي في ذاتها من أبرز مظاهر هذه العصبية، ولو لم يلمس النسابون شدة تعلق قبائل العرب بأنسابها واعتزازها بأسلافها ومفاخرتها بأجدادها لمَا وجَّهوا همَّهم إلى علم النسب ولمَا عنوا به هذه

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص ص١٢٩-١٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص١٢٨.

العناية المسرفة"[١]. والفائدة من النسب بحسب ابن خلدون إنما هو "الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام، فإذا كان ظاهراً واضحاً حمل النفوس على طبيعتها من النعرة"[٢].

ونجد بذلك أن ابن خلدون يرجع وجود الشفقة والنعرة "على ذوي أرحامهم وقرباهم لكونها موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم"[٣]. وما زالت العصبية موجودة في مجتمعاتنا العربية المعاصرة على الرغم مما شهدته هذه المجتمعات من تطور، لكن لم يزل أبناء القبائل يرددون في الملمات والظروف العصيبة أمثال وشعارات تحثّ على التكاتف والالتحام والتضحية من أجل قيام واستمرارية قبيلتهم بين مثيلاتها من القبائل كقولهم: "من تعاونت ما ذلّت". أو كقولهم: "المنيّة ولا الدنية" وهي أمثال وشعارات منبثقة من روح العصبية القبلية.

وما زالت الذاكرة الجمعية في مجتمعاتنا تستنفر بين الحين والآخر مظاهر التنافس والصراع القبلي، حيث تستهدف القبائل بعضها بعضاً للسيطرة على الحمى الأكبر والاستئثار به، خاصة إذا كان غنياً بالموارد الطبيعية التي تحتاجها القبيلة وأهمها الماء ووفرة الكلأ، أو لأهمية المكان نتيجة لعوامل تراها وتحددها القبيلة. وأما التنافس القبلي الحالي في المجتمعات ذات الطابع القبلي بعد أن حُسم الأمر في التنازع على قمة السلطة السياسية واستقر الحكم في قمة التنظيم السياسي الاجتماعي لصالح قبائل وأسر حاكمة لدى العديد من الدول، نجد التنافس الآن يأخذ طابعاً قبلياً وعائلياً على المواقع والمناصب والوظائف العامة في الدولة؛ استناداً إلى الحشد القبلي، خصوصاً عندما دخلت الممارسة الديمقراطية في فرز ممثلي الشعب في المؤسسات والهيئات والمنظمات الديمقراطية. فالمرشح في الغالب هو مرشح القبيلة، فهي التي تعضده وتحشد له المؤيدين والأنصار والناخبين، فتظهر الانتخابات وكأنها تحالفات عشائرية وقبلية ضد تحالفات عشائرية وقبلية أخرى. لذا، يُعدّ الفوز في الانتخابات هو فوز للقبيلة وحلفها، حيث يظهر دورها (القبيلة) وتأثيرها وديناميكيتها وثقلها المجتمعي العام مهما كبر الموقع المتنافس عليه أو صغر. ويظهر التعصب القبلي على هذا الأساس كصورة حديثة من صور العصبية القبلية عند ابن خلدون.

---

(١) النص، إحسان (١٩٧٣)، **العصبية والقبلية وأثرها في الشعر الأموي**، دار الفكر، ص١٣.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ص١٢٨.

**المجتمع القبلي**

إن قيام أي جماعة يتطلب توافر شرطين أساسين هما: الأرض التي ستقيم عليها هذه الجماعة والعاطفة الجماعية التي تشكل الدافع الجامع للرابطة الاجتماعية ما بين أفرادها. وهذان الشرطان متوفران في القبلية كمجتمع بشري متألف من وحدات اجتماعية أصغر هي العشائر. وإذا كان نمط الحياة البدوية في عصرنا الحاضر هو المثال الأنصع للقبيلة والقبلية، فإن للقبيلة البدوية حماها الخاص بها، الذي يشكل دائرتها المكانية مع مراعاة إمكانية تغيّر هذه الدائرة من حين لآخر نتيجة للصراع القبلي على الأرض ومواردها. وعندما تستقر القبيلة بعشائرها في مكان واحد، ينشأ بين أفرادها تضامن أقوى، تَشدُّ من أزره رابطة النسب التي هي الرابطة الجامعة ما بين أفراد القبيلة.

بناءً على ما سبق، نستطيع القول بأن القبيلة تشكل مجتمعاً بشرياً قائماً بذاته، يتكون من وحدات اجتماعية صغيرة هي العشائر، وإن كان بعض عشائرها أو أفخاذها لا يعيشون متجاورين في مكان واحد، وإنما العامل الجامع لهم هو الحيز الجغرافي العام الذي تمتلكه القبيلة وعشائرها. فكل مجموعة قبلية لها(بمفهومنا) حماها الخاص بها، وهذ الحمى هو مجالها الحيوي من الأرض، ويرتبط جميع أبناء القبيلة بوشائج عاطفية متينة تربطهم مع بعضهم بعضاً، وتجعل منهم كتلة بشرية واحدة متماسكة متعاضدة متضامنة قوية وعصيّة على غيرها. وهي ما أطلق عليها ابن خلدون العصبية، التي تنبع من الشعور بوحدة الجماعة بفعل العامل الأقوى المتمثل بالنسب بأنواعه والحيّز الجغرافي الذي يشغله.

وهكذا، "شكلت القبيلة مجتمعاً قائماً بذاته، وخلق فيهم ذلك عصبية يتناصرون بها ويتعاضدون"[١]؛ استناداً في ذلك إلى النسب، ولما كان يطرأ على البنية الاجتماعية للقبلية من مستجدات حتَّمت عليها فتح أحضانها لكل طالب حماية، أو لجوء، أو التحاق لظروف خاصة به وبقبيلته، أو نتيجة لعلاقات الغزو والإغارة، أو لعمليات التبادل التجارية والعتق للعبيد والموالي. لذا، "لم تستطع القبيلة العربية المحافظة طويلاً على صفاء أصلها وتجانسها المبني على وحدة النسب في اعتقادهم، فسرعان ما اضطرتها شروط حياتها أن تضم إلى حظيرتها أفراداً أو جماعات ينتسبون إلى قبائل عربية أخرى، وقد يكونوا من غير العرب"[٢].

---

(١) خريسات، محمد عبد القادر (٢٠٠٥)، **العصبية القبلية في صدر الإسلام**، اربد: مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، ص٤٠.

(٢) النص، إحسان، **العصبية والقبلية وأثرها في الشعر الأموي**، مرجع سابق، ص٦٥.

وهذا الأمر الذي استجد على القبيلة العربية انعكس على تجانس وحدتها في الدم، فلم يعد من الممكن النظر إلى القبيلة برمتها على أنها تؤلف "وحدة دموية متجانسة". وكان لا بد من التمييز بين أبناء القبيلة الصرحاء في نسبهم، وبين سائر الأشخاص المنضوين تحت لواء القبيلة، وهم غير الصرحاء، وبموجب هذا التمييز نرى أن المجتمع القبلي يتكون من العناصر التالية:

**طبقة الصرحاء**

وأفراد هذه الطبقة "هم الذين يجري في دمائهم دم القبيلة الأصيل، الأفراد الصريحون الذين يقع عليهم العبء الأكبر في خدمة القبيلة، وطبقتهم مبنية على نقاوة الدم لا على مبدأ الثروة، ولقد كان النسب هو الرابط الذي يجمع هؤلاء الصرحاء"(١). وكانت القبيلة تمثل وحدة سياسية مستقلة قائمة بذاتها، لها نظمها وأعرافها وتقاليدها وأشبه ما تكون بدولة مصغرة، وهي الحكومة التي يعرفها الأعرابي، وما تقرره هذه القبيلة من قرارات يجب عليه أن يطيعها ويُنَفّذها.

وتعدّ طبقة الصرحاء المكون الأساسي للقبيلة وتحتل مكان الصدارة فيها، وتحظى بامتيازات لا يظفر بها سواها، وهي تنظر إلى سائر طبقات القبيلة نظرة تنطوي على التعالي، والإحساس بالتفوق. لكن هذه الطبقة من الصرحاء لم يكونوا في مرتبة واحدة، فالتمايز الفردي والجماعي دعامة شامخة من دعامات المجتمع القبلي، "كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم"(٢)، "وثمة أمران بارزان في كيان كل قبيلة هي العدد والبيت، ويراد بالبيت الأسرة التي تبدأ مركز السيادة في القبيلة لشرفها"(٣)، "والرئاسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل"(٤). ولقد قرر ابن خلدون "أن الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم" ومرد ذلك إلى أن "الرئاسة لا تكون إلا بالغلب والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه فلا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة لأن كل

---

(١) خريسات، محمد عبد القادر، **العصبية القبلية في صدر الإسلام**، مرجع سابق، ص٤٠.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٣١.

(٣) النص، إحسان، **العصبية والقبلية وأثرها في الشعر الأموي**، مرجع سابق، ص٦٦.

(٤) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٣١.

عصبية منهم إذا أحسّت بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتّباع"[١]، "فحيث تكون العصبية مرهوبة والمنبت فيها زكي محمي تكون فائدة النسب أوضح وثمرتها أقوى"[٢].

**طبقة المستجيرين**

وتضم هذه الطبقة كل من ينزل في جوار قبيلة ما، أو جوار رجل منها ذي مكانة، ويحالف هذه القبيلة على أن يغزو بمغزاها، ويكون يداً معها على أعدائها، ويخضع لأعرافها ونظمها، لقاء قيام القبيلة بحمايته والدفاع عنه. والدافع من الإجارة والاستجارة هو طلب الحماية من شخص قادر عليها، فقد كانت الظروف القبلية تستدعي أن يلجأ الشخص الذي ارتكب آثاماً بحق قبيلته، أن يغادرها إلى قبيلة أخرى، ويطلب الإجارة والحماية من القبيلة الجديدة، "وللجوار علاقة كبيرة بالنسب وبالعصبية عند العرب، فقد يمتد الجوار طويلا، ويدخل المستجير في قائمة القبيلة، ويعتبر كأنه صريح النسب فيها[٣].

وإذا حدثت الإجارة فلا يرقى المستجير إلى المنزلة التي تكون لابن القبيلة الصريح، وعليه أن يعي ذلك، وبالمقابل إذا حصلت استجارة قبيلة لأخرى أو فرد لآخر، أصبح على المجير أن يحافظ على هذا الجوار، وإلا أصبح موضع ازدراء الناس. وعلى المجير أن يقتص من أقرب الناس إليه إذا اعتدى أحد على مجيره، وأن يبذل قصارى جهده للحيلولة دون المساس به، وعلى المستجير احترام السلوكيات والأخلاق العامة للقبيلة والتكيّف مع نمط عيشها.

وتزداد الإجارة بازدياد قوة القبيلة وسيّدها، فالسيّد لا تخفر ذمته، والقبيلة القوية تخشاها القبائل الأخرى، ومدى منعة القبيلة وقوتها كانت عاملاً في إقبال المستجيرين عليها وتهافتهم نحوها. ولم يكن بمستطاع كل إنسان أن يقبل الإجارة، لأنهم كانوا يرون في ذمة الجوار وعصبيته أمراً خطيراً على كرامتهم وحياتهم. وكانت الإجارة تتم بين رجل ورجل، أو بين قبيلة وقبيلة، أو بين رجل وامرأة، وعلى المستجير حقوق وواجبات عليه أن يؤديها تجاه القبيلة المجيرة وعليه أن يحترم هذا الجوار وإلا تعرض للخلع، والخلع هو نقض العهد أو الحلف وعقابه الطرد من القبيلة، ويشمل الصريح والدخيل .

ولكن عندما يطول زمن الإجارة في القبيلة المُجيرة، فقد يصبح الأمر معقّداً للدرجة التي بينها ابن خلدون بحيث "أن بعضاً من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقرابة إليهم أو

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص ص١٣١-١٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٤.

(٣) خريسات، محمد عبد القادر، **العصبية القبلية في صدر الإسلام**، مرجع سابق، ص٤٢.

حلف أو ولاء أو لفرار من قومه بجناية أصابها فيدَّعي بنسب هؤلاء ويعدّ منهم في ثمراته من النعرة والقود وحمل الديات وسائر الأحوال"[١]. ولكن كل هذا لا يمنح من يلبس جلدة القوم ويدّعي بنسبهم الحق بالترشُّح للرئاسة عليهم، من ذلك ومنه شأن بجيلة في "عرفجة بن هرثمة لمّا ولّاه عمر عليهم فسألوه الإعفاء منه وقالوا هو فينا لزيق أي دخيل ولصيق وطلبوا منه أن يولّي عليهم جريراً فسأله عمر عن ذلك فقال عرفجة صدقوا يا أمير المؤمنين أنا رجل من الأزد أصبت دماً في قومي ولحقت بهم"[٢].

وهنا، لا بد من الإشارة إلى محاولات البعض ادعاء النسب لقبيلة معينة، لتحقيق مآرب سياسية، أو لكسب ولائها ونصرتها، وما تحققه النعرة تجاههم أو لنيل الشرف والتبرك. ومن ذلك ما ذكره ابن خلدون من: "ادعاء بني عبد القوي بن العباس بن توجين أنهم من ولد العباس بن عبد المطلب"[٣]، ولقد انعكست الأحداث السياسية التي شهدتها الدولة العربية والإسلامية أثناء وبعد العصر الراشدي، على الحشد القبلي، والأنساب العربية، حيث ظهر ما يعرف باسم "الوضع في الأنساب"[٤]. ومما تجدر الإشارة إليه بأن هذه المحاولات قد أُلبست لباس العلم عن طريق علماء أنساب كل عصبية، ولعبت أنساب القبائل "دوراً مهماً في حياة العرب، وكانت وسيلة للتناصر والتعاضد، في وقت كانت السلطة للقوي كما ساعدت على حفظ الأمن وحماية الأفراد.

فالعصبية كانت تستدعي الاهتمام بالأنساب كما أن الأنساب تبعث العصبية، ولقد جعلت الأنساب القبائل العربية كتلاً متنافسة، وهذا ما أدى إلى ازدياد العصبية القبلية بين القبائل خاصة في أيام الفتن. وقد اعتبر ابن خلدون أن فائدة النسب تكمن في النصرة والتناصر وصلة الأرحام وإذا صار من قبيل العلوم ذهبت فائدته، وأن النسب يخلق العصبية. ولقد رُدَت حروب الردّة عقب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلى القبيلة، وإلى العصبية القبلية، حيث رأت بعض القبائل "رفض سيطرة قريش المطلقة على القبائل، وطلبت مشاركتها في الحكم، واقتسام مناطق النفوذ بين القبائل القوية، لذا ظهرت الرغبة في التخلص من وصاية قريش على العرب"[٥].

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص ص١٣٢-١٣٣.

(٤) خريسات، محمد عبد القادر، **العصبية القبلية في صدر الإسلام**، مرجع سابق، ص ص٣٢-٣٧.

(٥) أميريكن (١٩٩٢)، **العصبية القبلية والإمام المظلوم**، دمشق: دار المعرفة، ص ص٩٤- ٩٥.

وهذا ما تُرجم على لسان مسيلمة الكذاب في قوله لسجاح، عندما وفد إليها بأربعين وافداً من قومه لتوحيد قوتيهما: "لنا نصف الأرض وكان لقريش نصفها لو عدلت، وقدر الله النصف الذي ردت قريش فَحبَاكَ به، وكان لها لو قبلت". والقبلية وعصبيتها هي أيضاً من دفعت عيينة بن حصن الفزاري ليقول: "واللهِ لنبي من بني أسد[١] أحبُّ إليّ من نبي من بني هاشم"[٢].

**طبقة الموالي والعبيد**

وتضم الدخلاء على القبيلة ممن أُخذوا بسبي، أو شراء، أو من أعتق، منهم من أطلق عليه اسم مولى وتسمَّى باسم معتقه، والمولى ينادي سيده بمولاي، ويشكلون الطبقة الدنيا في القبيلة. وارتبطت هذه الطبقة بنظام الرق، الذي عرفته البشرية ردحاً من الزمن، "فمن وقع أسيراً ولم يفتده قومه، إما أن يُقتل وإما أن يُسترق، وكذلك ما تسبيه القبيلة من نساء القبيلة الأخرى وولدانهم يصبح رقيقاً لها، ومن مصادر الرقيق أيضاً الاختطاف والشراء"[٣].

وأقرَّ الإسلام مبدأ الاسترقاق، وسبى النبي صلى الله عليه وسلم في بعض غزواته نساء المشركين وذراريهم وقسمَّهم في المسلمين. ولكن التشريعات الإسلامية منعت فيما بعد سباء العرب واسترقاقهم وجعلت الرقّ مقصوراً على الأعاجم. والعربي ليس أمامه إلا الإسلام أو السيف وبما أن الكثرة كانت هي مدعاة للفخر والعِزَّة والمنعة، لذا "أخذت القبائل العربية في الجاهلية تتسابق في إكثار هذه الطبقة حتى تكون عوناً لها في حروبها القبلية"[٤] ، وكثُرَ الرقيق كثرة هائلة إثرَ حركة الفتح الإسلامي، فكل بلد يفتح عنوة يصبح أهله رقيقاً للفاتحين، وللرجل أن يملك ما شاء من عبيد وإماء، ومع مرور الزمن يندمج هؤلاء العبيد والموالي والمصطنعين في عصبيات من هم بحوزتهم ويصبحون جزءاً منها.

بذلك، نكون قد لاحظنا وجود عدة طبقات يتألف منها المجتمع القبلي وهي طبقة الصرحاء، وطبقة المستجيرين، وطبقة الموالي والعبيد، وفي مقابل هذا التقسيم الذي أخذنا به لطبقات المجتمع القبلي على أساس النسب، نجد هناك طبقات للنسب بحد ذاته أخذ بها علماء الأنساب ونسبوا الناس نسبة لأصولهم، "وطبقات النسب كانت على النحو التالي: الجذم قالوا إن العرب يجمعها جذمان: عدنان وقحطان، وهناك من استبدل بالجذم، جمهور أو جماهير، وهي التجمّع والكثرة، ومنها أخذت جماهير العرب، ومن هنا جاءت جمهرة ابن حزم وجمهرة نسب

---

(١) يقصد مدعي النبوة طليحة الأسدي الكاهن.

(٢) أميريكن، **العصبية القبلية والإمام المظلوم**، مرجع سابق، ص٩٠.

(٣) النص، إحسان، **العصبية والقبلية وأثرها في الشعر الأموي**، مرجع سابق، ص٧٠.

(٤) خريسات، محمد عبد القادر، **العصبية القبلية في صدر الإسلام**، مرجع سابق، ص ٤٧.

قريش، والبعض يجعل في مقدمة البناء القبلي الشعب، وقالوا إن الشعب هو النسب الأبعد، الذي تُنسب إليه القبائل، كعدنان وقحطان، وسمي شعباً لتشعُّب القبائل منه"[١]، ويأتي بعد الشعب في اصطلاح أهل النسب القبيلة، وقد سميت بذلك لتقابل الأنساب فيها وتجمع على قبائل، ربما سميت القبائل جماجم، وجماجم العرب هي القبائل التي تجمع البطون والعمائر.

وهكذا، نرى أن النسب العام هو أساس وحدة القبيلة وظهور المجتمع القبلي، "فالأنساب العربية تقوم على رابطة الأُبُوَّة، أي أن لكل قبيلة أباً تنحدر منه، ثم يتوالى أبناؤه وأحفاده الذكور بعده، وبهم يقوم عمود النسب في هذه القبيلة، وقد تكون هذه القبيلة نواة لقبائل أخرى، تتفرع عنها، وتتوالد بدورها منقسمة إلى عشائر وبطون، وكل ذلك يتم عن طريق الأبناء الذكور المنحدرين من الجَدِّ الأول مؤسس القبيلة"[٢]. وهكذا يشمخ بناء المجتمع القبلي طولياً وعرضياً، وتتفرع القبيلة إلى قبائل وأفخاد وبطون، وإلى غيرها من تفرعات، وتظهر القبيلة كمجتمع متماسك مرتبط جميع أفراده برابط النسب والانتساب إليها، وقد تطمح القبيلة إلى إقامة دولتها والحصول على الملك، وكما قرر ابن خلدون: "في أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية"[٣].

**النظام القبلي**

تعد القبيلة المجتمع الأكبر لأهل البادية، وتتجلى العصبية التي هي أساس قيامها واستمراريتها في النسب (الخاص والعام) داخل المجتمع القبلي ذاته. فعلى الرغم من ارتباط جميع أفراد القبيلة أو أغلبهم بنسب واحد إلا إن الرابط ما بين ذوي القربى يكون أمتن من النسب العام. ويتجلّى ذلك عند حدوث أخطار قد تصيب القبيلة أو تهدد كيانها. ولا تقف العصبية عند ذوي القربى فقط بل تتعدى لتشمل من يقعوا في دائرة النسب العام سواء بحلف أو ولاء أو غيره، ويمكن أن تتخطى هذه العصبية دائرة القبيلة ونظامها لتمتد إلى القبائل الأخرى المتحالفة معها.

والعصبية القبلية ذات طابع غالب على نمط حياة القبيلة، تسهم في معالجة أغلب القضايا الاجتماعية، لكي تتكيف وتتوافق مع المتطلبات التي تضمن البقاء والاستمرارية وتسهم في تحقيق الحياة الفضلى لأبنائها. وقد وضعت تلك القبائل قوانين وأنظمة قبلية يطلق عليها (الأعراف والعادات) لتسيير أمور المجتمع القبلي من خلال ما أطلق عليه ابن خلدون الوازع،

---

(١) خريسات، محمد عبد القادر، **العصبية القبلية في صدر الإسلام**، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٢) النص، إحسان، **العصبية والقبلية وأثرها في الشعر الأموي**، مرجع سابق، ص١٦.

(٣) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٥٤.

فنظمت قضايا رئيسية متعددة ومهمّة كالزواج، الذي ارتبط مفهومه سابقاً بالنسب القريب (روابط الدم) كأحقية ابن العم في ابنة عمِّه من الغريب وبالتدرج في الأولوية وهكذا، ظناً منهم أن ذلك يقوي ويبقي على عرى التماسك والتلاحم بين أفراد القبيلة، وينتج جيلاً أكثر ألفة وأقدر على مواجهة تعقيدات الحياة المستقبلية وتقلباتها، والإبقاء على الكيان القبلي المهدد باستمرار والمرتبط مصيره أبداً في العصبية. كما عالجت القبلية قضايا الثأر وربطت بينه وبين النسب (روابط الدم) فيمن يحق له القصاص من المعتدي، وفيمن يبقى أو يغادر حمى قبيلته من الطرف المسبب الآخر (نظام الجلوة). كما لم يترك النظام القبلي لا شاردة ولا واردة إلا ووضع أنظمتها الخاصة بها وكيفية معالجتها (شريعة قبلية خاصة). وما زال جزء منها ساري المفعول ويعمل به كرديف للقوانين والأنظمة المدنية لدى العديد من الدول ذات الطابع القبلي.

كما ارتبط مفهوم النظام القبلي بالسيادة، فمن أجل المحافظة على وحدة القبيلة وتماسكها وجدت السيادة، والسيادة ركن هام من أركان وحدة القبيلة، فبدونها لا تتم هذه الوحدة. ويتبع وجود السيادة وجود سيّد القبيلة، وهو الشخص المُقدَّم على القبيلة، إليه مرجع الأمور، وهو رئيسها الأول، ومن ألقابه: "السيد، القرم، الجرّار، الرب، الشيخ، الشريف، سيد معمم، سيد مفوض، كاهل القوم، ذروة القوم، سراة القوم"(١)، والرئاسة في القبيلة إنما تكون في نصاب واحد ولا تكون في الكل وإنما تكون في صاحب العصبية الأقوى صاحب الغلب (السيد) التي بها تتم الرئاسة.

فكل عصبية من عصبيات القبيلة، "إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقرّوا بالإذعان والاتباع والساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم بالنسب إنما هو ملصق لزيق وغاية التعصب له بالولاء والحلف"(٢). وبما أن "ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع"(٣). وهنا يظهر ضرورة وجود الوازع الذي يمنع الناس من بعضهم بعضاً، "وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتَّجِلَّة"(٤).

وهكذا، عرف العرب النظام القبلي، وكانت القبيلة في ظله وحدة سياسية مستقلة، تقوم مقام الدولة في النظام السياسي القائم على وحدة الأمة كلها، وكانت تشكل الكيان السياسي

---

(١) خريسات، محمد عبد القادر ،**العصبية القبلية في صدر الإسلام**، مرجع سابق، ص٥٣.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٣٢.

(٣) المصدر نفسه، ص١٢٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ص١٢٧-١٢٨.

والاقتصادي والاجتماعي الجامع لجميع أفرادها والمنتسبين لها. وعلى الرغم من "النزعة الفردية المستقرة في نفس العربي، لكنه كان يعلم أن خضوعه لنظم القبيلة وأعرافها وتقاليدها وأولي السيادة فيها أمر ضروري لبقائه وبقاء جماعته"(١). وتكل القبيلة في العادة "أمر الإشراف على شؤونها وسياسة أمورها إلى مجلس قبلي يترأسه سيّد القبيلة.، ولكل قبيلة سيد يتولى تصريف أمورها والنظر في شؤونها، وسيادة القبيلة من ضروب الامتياز التي تحتكرها الأسر المعرقة في الشرف والنبل"(٢)، فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية "لوجود ثمرة النسب، وتفاوت البيوت في هذا الشرف بتفاوت العصبية لأنه سرها"(٣).

ولقد بيّن ابن خلدون أهميتها في فصل أقر فيه أن البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالمجاز والشبه. وذكر لنا ابن خلدون ما دارَ بين كسرى والنعمان عندما قال كسرى للنعمان "هل في العرب قبيلة تتشرَّف على قبيلة قال نعم قال بأي شيء قال من كان له ثلاثة آباء متوالية رؤساء ثم اتصل ذلك بكمال الرابع فالبيت من قبيلته وطلب ذلك فلم يجده إلا في آل حذيفة بن بدر الفزاري"(٤).

ومنصب السيادة في القبيلة وقف على طبقة الصرحاء فيها، و"تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم، "والرئاسة على القوم إنما تكون متناقلة في منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية"(٥)، مما يجعلها "حق لها لا ينازعها فيه منازع، والعربي الديمقراطي النزعة يقر دون تذمر هذا التمايز القائم على الدم وعلى حظ كل أسرة من عراقة النسب ونبل المحتد"(٦)، ومن بين أبناء الأسرة التي فيها "البيت" يُختار أكفؤهم لتولي أمور القبيلة، وأفسح ذلك مجالاً للتنافس ما بين أشراف الأسرة التي لها الرئاسة على مراتب السيادة والشرف في القبيلة.

وفي عصرنا الحالي، شكلت "القبليَّة السياسية شكلاً من أشكال التنظيم الاجتماعي، الذي يختلف عن القبلية العادية، أي مجموعة العلاقات المتبادلة بين الأفراد، والمبنية على تراتبية القرابة، في أن يتحول إلى حكم للعناصر الأيدولوجية في توزيع السلطة السياسية"(٧). إن الإبقاء

---

(١) النص، إحسان، **العصبية والقبلية وأثرها في الشعر الأموي**، مرجع سابق، ص ٧٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٣.

(٣) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٣٤.

(٤) المصدر نفسه، ص١٣٨.

(٥) المصدر نفسه، ص١٣٢.

(٦) النص، إحسان، **العصبية والقبلية وأثرها في الشعر الأموي**، مرجع سابق، ص ص ٧٣-٧٤.

(٧) النقيب، خلدون ( ١٩٩٦)، **صراع القبليَّة والديمقراطية، حالة الكويت**، دار الساطي، ط١، ص١٩.

على تسمية القرابة يساعد على تقوية الولاءات الوشائجية، التي تعمل كأداة قوية في تحفيز الأفراد والجماعات الاجتماعية وتعبئتهم. وعلى الرغم من النظرة السلبية لدى البعض، لدور القبليَّة في الكيانات السياسية المعاصرة، حيث يرون أن نشوء دولة مركزية في مجتمع لم يخضع من قبل لحكم دولة مركزية كان سبباً في تداعيات أفراد قبائله وإثارة النعرات والصراعات ضد بعضهم بعضاً.

يرى قادة الأفارقة "أن القبليَّة كانت تشكّل عائقاً دون تحقيق أهدافهم التي كانت تؤسس على وحدة الأفراد، وبناء عليه انتقدوها بحماس شديد"(١). وقد وصف هؤلاء القادة في المؤتمر الإفريقي الذي عقد في أكرا عاصمة غانا عام ١٩٥٨ القبليَّة بأنها عادة سيئة وعقبة كؤود تقف ضد الحرية والوحدة وتطور السياسة الإفريقية. وهذه النظرة السلبية نابعة من حالة التمزُّق الذي تعاني منه الدول والمجتمعات التي تستحكم بها العصبيات القبليَّة المتصارعة في دول منظمة الوحدة الإفريقية.

ولقد ظهر هذا الصراع القبلي في نهاية العام ٢٠١٣ وبداية العام ٢٠١٤ ، في جمهورية جنوب السودان على شكل حرب، على خلفية قبليَّة، أو استخدام القبليَّة من قبل الأطراف المتصارعة، ما نتج عنه الاصطفاف والحشد القبلي الذي أدى إلى تجييش القبليَّة والتسلُّح بعصبيتها وبنعرتها وبحمايتها وبنجدتها ومدافعتها. وقبلها وفي تسعينات القرن الماضي حدثت حرب قبليَّة طاحنة في رواندا أدت إلى مقتل أكثر من مليوني إنسان.

وعلى الرغم من ذلك، فإننا عندما ننظر في القبليَّة السياسية فلأننا نرى أنها، "توفر أساس العصبية، وأنها تعمل كمبدأ منظم أي يخصص موارد الجماعة ويحدد مواثيق الإدخال، والاستبعاد المطلق من الجماعة، إنها تمثل عقلية عامة شعبية، تحكم كل أشكال العلاقة السياسية"(٢). كما إنها اتحاد الغايات الذي يوحِّد العناصر المُكوِّنة المختلفة، والأعضاء الذين يتنافسون على موارد الجماعة. و"تُشكّل عقلية عامة تُخصِّب الذاكرة الجماعية للمجموعة، ولا تنحصر في فترة تاريخية معينة، أو في شكل من أشكال المجتمع، كالبداوة على سبيل المثال، ومرد ذلك أنها تطورية لكونها مألوفة، فهي تتطور بالتكيف مع البيئات والحقائق المُتغيِّرة"(٣).

---

(١) ديرية، أحمد محمد (١٩٩٦)، **آثار القبلية في السياسة وآثار السياسة في القبلية**، الصومال: مجلة البحوث والدراسات العربية، ع٢٦، ص١٩٧.

(٢) النقيب، خلدون، **صراع القبليَّة والديمقراطية، حالة الكويت**، مرجع سابق، ص ١٩.

(٣) المرجع نفسه، ص١٩.

**القبيلة ودورها السياسي المعاصر في الوطن العربي**

إن استعراضاً للخارطة السياسية العربية يعطينا الأثر المباشر للقبيلة العربية ودولها القائمة بغض النظر عن أنظمة حكمها؛ سواءً كانت جمهورية أو ملكية أو إمارة. وبما إن نشأة الدول وتطورها ترجع إلى الدور الهام الذي تضطلع به كجهاز سياسي قانوني في تنظيم المجتمع وتحديد مسارات توجهه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، إضافة إلى أن الدولة هي مجال الصراع السياسي بين القوى الاجتماعية المختلفة، وتعد أحد الأطراف الأساسية في المجتمع (الأرض، الإنسان، الدولة) بما تمثله من مجال للسلطة والقوة، وتكمن معرفة تاريخ أي مجتمع وديناميكية تطوره في فهم جدلية العلاقة بين هذه الأطراف.

وبما أن القبيلة هي أحد المكونات الأساسية للمجتمعات العربية. لذا تصاعد تأثيرها على الحياة السياسية، وتُرجم على أرض الواقع أثناء فترة خضوع أغلب الوطن العربي للسيطرة الأجنبية والتوجه نحو الحرية ونيل الاستقلال "واستخدم في الوطن العربي الولاء القبلي المحقق لقوة شيوخ القبيلة ونخبتها مراراً وتكراراً في الممارسة السياسية لدعم جناح سياسي ضد آخر، ولتقوية النخب الحاكمة، أو حتى لتقوية المعارضة والصدام مع الدولة"[١]. وليس هذا فحسب بل سعت القبائل وتمكنت من إقامة دولها الخاصة بها، ونصبت من أسرها حكّاماً لهذه الدول يتولون إدارة شؤونها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعسكرية...إلخ. ففي العراق "ضعف السلطة المركزية وفر مجالاً خصباً لتقوية الروح العشائرية والنزعات الطائفية وإعادة إنتاج القيم والأعراف والعصبيات العشائرية"[٢]، وهو ما ساعد على تعزيز وترسيخ القيم والعصبيات القبلية والطائفية والمحلية على حساب القيم والأعراف الوطنية والحضرية والديمقراطية، حيث حل الولاء للقبيلة والطائفية مكان الولاء للدولة والوطن.

وبعد إقامة الدول العربية الفتية وتحررها من سيطرة الاستعمار، ومن أجل تثبيت السلطة في القبضة الحديدية لمن تمكّن من إقامة وإشادة هذه الدولة أو تلك وفرض سلطته وسيطرته على الدولة المشادة، تم العمل على تحقيق الاندماج العضوي للقبيلة في السياسة ومؤسساتها الأكثر فعالية وخاصة المؤسسة العسكرية عن طريق التلاحم القرابي والمناطقي والعشائري الذي كوّن قاعدة إسناد قوية ومتينة ومقررة لأجهزة الدولة ومؤسساتها السلطوية.

---

(١) الحيص، عبد العزيز فالح (٢٠١١)، **القبلية والديمقراطية:حالة العرا الملكي ١٩٢١-١٩٥٨**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.- http://www.dohainstitute.org/release/ce

(٢) الحيدري، إبراهيم (٢٠١٢)،**خطر تنامي القبيلة والطائفة في العرا** ، **الحوار المتمدن**، العدد ٣٧٧٧، ٣ تموز ٢٠١٢ http://www.ahewar.org/debat/show.art

وهكذا تحولت القبيلة إلى مشروع سياسي يطال الوطن وهدفه الدولة وسلطاتها، وتقوم بكل ما من شأنه تحقيق أهدافها من عقد التحالفات العشائرية والصفقات السياسية.

ونشهد تنامي الدور السياسي للمؤسسة القبلية والطائفية يبرز العديد من المخاطر. فالمشكلة تتعدى "كونها بديلاً لمؤسسات دولة القانون والمجتمع المدني، وإنما لكونها تطرح نفسها كبديل عن المؤسسات الدستورية والديمقراطية المنتخبة، ولأنها لاتمتلك أي شكل من أشكال الديمقراطية وليس لها برامج سياسية أو اقتصادية واضحة المعالم، بل تتمحور أغلبها حول مطالب تغالبية ومصلحية ضيقة للحصول على مناصب أساسية في دولة المحاصصة التوافقية"[١]. كما هو حال العراق بعد رحيل القوات الأمريكية وفي المفاوضات والتسويات والتوليفات القائمة ما بين الفاعلين سياسياً لاقتسام مواقع السلطة والنفوذ.

ويظهر تأثير امتزاج الحالة القبلية بالحالة الطائفية من خلال صنع المحاصصات التوافقية مما ينعكس سلباً على مسيرة الديمقراطية الوليدة، لأن القبيلة تضع نفسها كبديل عن مؤسسات المجتمع المدني، وتسود قيمها وأعرافها وعصبياتها على قيم التحضر والديمقراطية، وتقف ضد المواطنة والحداثة وعملية التغيّر والتغيير. إن "الاعتزاز بالطائفة والإنتماء لها دون الدولة يتحول إلى طائفية، وهذا يشير إلى ضعف الاندماج الاجتماعي العضوي في المجتمع ومع المكونات الاجتماعية الأخرى، وعدم قدرتها على التوحّد في هوية وطنية واحدة تحقق الانسجام والأمن والاستقرار والتعايش السلمي فيما بينها، بحيث تصبح النظرة إلى الآخر ذات بعد واحد"[٢].

والقبلية في السياسة ليست حكراً على أنظمة معينة في الوطن العربي، فهي سائدة فيها جميعاً لكون القبائل مكوّناً أساسياً من مكونات المجتمعات العربية. ففي "موريتانيا تعتمد الدولة دوماً على محاصصات وتوزانات تتناسب مع ما تولية من أهمية لكل قبيلة ولكل جهة، وبشكل يكشف أنها تدير خريطة قبلية وجهوية، ومن يمعن النظر في الخريطة السياسية الموريتانية سيكتشف ومن دون أي جهد أن الحكم في موريتانيا حكم قبلي وجهوي"[٣]، وما أن يجلس الحاكم على كرسي الحكم حتى تصعد معه مباشرة ثُلّة من أقاربه وأبناء عمومته وحلفه الجهوي ويشكلون خلفه ما أسماه ابن خلدون "عصبيته" ومباشرة يبدأ الإقصاء والتهميش للآخرين.

---

(١) الحيدري، إبراهيم**خطر تنامي القبيلة والطائفة في العرا ، الحوار المتمدن**، مرجع سابق، ص٣.

(٢) المرجع نفسه، ص٤.

(٣) ودادي، عبد الرحمن، **في الجهوية والقبلية**، وكالة زايد الإخبارية، ص١.

http://www.meydane.inf

ففي اليمن نشأت الدولة الحديثة في إطار مجتمع يتسم بتركيب اجتماعي قبلي فاعل سياسياً واجتماعياً، فانتماء الأفراد إلى القبائل يتميز بالتزام اجتماعي لا يضاهيه الانتماء إلى الأحزاب السياسية. ولم يخل المشهد السياسي اليمني بدوره من تحالفات بين الأحزاب وبين القبائل". لذا تلجأ النخب السياسية إلى إعادة العلاقات الحميمية، وإلى اعتماد التمثيل الوفاقي للرموز السياسية، وفقاً لحجم الانتماء القبلي ومكانته في مشهد متوتر يتراوح بين التعايش والصراع، ولقد طبعت القبلية بثقافتها مؤسسات المجتمع والدولة في آن واحد"(١).

وعندما تفجرت الثورات العربية طالت بتأثيرها جميع مكونات المجتمعات العربية وخاصة القبائل العربية التي تعد مكونات أساسية لجميع المجتمعات العربية الثائرة. وإذا كانت الثورات تؤدي بشكل أو بآخر إلى حدوث حالات الفوضى، خاصة عندما تتمترس الفئات الحاكمة وراء قوتها العسكرية المدمرة ضد رغبات شعوبها، لكن إصرار هذه الشعوب على المضي قدماً في الثورة حتى تتحقق أهدافها يؤدي إلى حدوث الفوضى التي تتسبب بفقدان الأمن لدى الأفراد والجماعات التي بحثت عن حماية لكياناتها في العشائر والبطون والطوائف.

وهكذا، ظهر الدور السياسي للقبائل في المجتمعات العربية كدور مركزي يؤدي لترجيح كفة الصراع لصالح الجانب الذي تكون أغلبية القبائل إلى جانبه. وظهر هذا الدور جليّاً منذ انطلاق الثورات العربية. فكان التحوّل الرئيسي في تصاعد زخم القبائل في مواجهة الدولة أو الوقوف إلى جانبها مما أظهر الخطر الجسيم على وحدة الصف الوطني اذ قد "تصل تهديدات تسييس الانقسامات القبلية إلى تفجر الحرب الأهلية نتيجة الصراع المصلحي بين القبائل واستغلال النخب للتناقضات بين القبائل على غرار الحالتين الصومالية والسودانية التي اقترن فيها الصراع الأهلي بأبعاد قبلية غالبة أدت إلى تفكيك بنية الدولة وانهيارها"(٢).

إن التنظيمات القبلية وتصاعد دورها كمكون اجتماعي أساسي تعزز ظهوره بقوة في المجتمعات العربية، ليس بسبب ضعف الدولة فحسب، بل لأن الدولة أفسحت المجال أمامها لتقوم بملء الفراغ الذي حدث نتيجة لانكفاء دورها وتقلّصه خاصة في مجال حفظ الأمن، فكان دور القبيلة تحقيق الحماية الذاتية لها ولأفرادها ولمن يتحالف معها. لذا، كان اللجوء إلى القبيلة أو العشيرة يبدو الخيار الأول للأفراد في أوقات الملمات والأزمات للحفاظ على حياتهم

---

(١) أبو طالب، محمد نجيب، **الأبعاد السياسية للظاهرة القبلية في المجتمعات العربية، مقاربة سوسيولوجية للثورتين التونسية والليبية**، الدوحة: المركز العربي للأبحاث، ص ص٧-٨.

(٢) يونس، محمد عبدالله**تداعيات صعود الدور السياسي للقبائل في المناط العربية**، القاهرة: المركز الإقليمي للدراسات الاستراتيجية، ص ص٤-٦.

وممتلكاتهم، وأصبحت القبيلة في بنية الدولة في العالم العربي وكأنها الوحدة السياسية الاجتماعية الباقية كدرع حماية أخير لأفرادها لمن يتهدد أمنهم وحياتهم وحاضرهم ومستقبلهم مما جعل القبيلة تأخذ هذا الدور المحوري في الحياة العامة السياسية والاجتماعية.

وهكذا، تصاعد أدوار القبائل في الدول العربية مقابل تراجع سلطة الدولة وقدرتها على إدارة التعددية المجتمعية عقب اندلاع الثورات العربية. وكانت هناك عدة عوامل دافعة للنزوع القبلي في المنطقة العربية ومنها: "إخفاق السياسات التحديثية، وتصدع الدولة المركزية، وانتشار المليشيات المسلحة، وتعثر الحوارات الوطنية، وتسييس الاحتقانات الطائفية ، ولا يمكن اعتبار تصاعد النفوذ السياسي للقبائل تهديداً مطلقاً للدول العربية إذ إن احتواء وتوظيف الدول للروابط القبلية قد يؤدي إلى تحقيق الاستقرار الأمني"(١).

وهكذا، نرى بأن القبلية عندما أتيحت لها الفرصة المواتية للظهور، أثبتت جدارتها ودورها السياسي والاجتماعي الفعّال في مجريات جميع نواحي حياة الشعوب العربية، فنمت العصبية وتحوّلت لقوة اجتماعية وسياسية محركة للأحداث، وصانعة لواقع جديد فرضته أو ساهمت في فرضه في هذه الدولة أو تلك، وتحولت القبيلة إلى الوحدة السياسية الأساس للحفاظ على أمن أفرادها وسلامتهم وتسهم في بناء وتحديد الأولويات التي يبتغي الشعب تحقيقها، وهكذا طغت القبلية على المشهد السياسي المعاصر في تونس وليبيا واليمن والعراق وسوريا....إلخ. وتحولت لقوة مركزية لا يمكن لأي سياسي أن يغفلها ويتجاهل وجودها، بل عليه أن يخطب ودّها ويتقابل معها على قاعدة الاعتماد المتبادل في تحقيق المصالح ليتمكّن من ضمان نجاح مشروعه السياسي، أو تحقيق طروحاته التي يسعى لتحقيقها.

---

(١) يونس، محمد عبدالله**تداعيات صعود الدور السياسي للقبائل في المناط العربية**، مرجع سابق، ص٦.

## الأحزاب والعصبية

لا يستطيع اي باحث أو عالم أو مفكر سياسي أو اجتماعي أو غيره ان يرد ظهور الأحزاب إلى فترة زمنية بعينها، أو أن يحدد بالضبط أول ظهور للأحزاب في التاريخ الإنساني. ولعل هذا عائد إلى ارتباط الأحزاب بظهور الاجتماع الإنساني والجماعات الإنسانية.

فالاجتماع الإنساني ضروري "ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع، أي لا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران"[١]، ويورد ابن خلدون البراهين على ذلك حيث يؤدي الاجتماع إلى التعاون: "وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلاّ لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم وهذا هو معنى العمران"[٢].

لقد كان هدف الاجتماع الإنساني حفظ حياة الإنسان والجماعة الإنسانية، وضمان استمراريتها بتأمين جميع مستلزمات هذه الاستمرارية. وهذا كله كان يتطلب توحّد الجماعة واجتماعها وترابطها وتعاونها وتضافرها وتلاحمها. أما بالنسبة للأهداف فلا أهداف أسمى من المحافظة على حياة الجماعة الإنسانية، وضمان استمراريتها وتوفير مقومات ذلك.

كما نجد أن ابن خلدون لم يستعمل العصبية بمعناها اللغوي الحديث البحت، بل استعملها بمعنى أوسع من ذلك بكثير، "لأنه أدخل في نطاق مفهوم العصبية كثيراً من أنواع الروابط الاجتماعية بشكل عام والتكاتف الاجتماعي بشكل خاص"[٣]. كما لم يستخدمها بمعناها الشائع والمألوف في الجاهلية اي التعصب للأنساب، بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك وأعمق، إلى مفهوم بلغة هذا العصر على أنها "رابطة اجتماعية تؤلف بين جماعة متجانسة من البشر، وتدفعهم إلى عمل الخير والبناء، ومدافعة العدوان، ومفهوم هذه الرابطة البشرية يعني ذلك "الشعور بالولاء الذي يربط بين المجموعات البشرية المتجانسة"[٤].

إن العلاقة الوثيقة بين العصبية والدولة وممارسة السلطة تعطي دلالة واضحة على أن ابن خلدون "تناول العصبية من جانب واحد وهو مفعولها السياسي، وكان ما يهمّه منها النتائج

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣.

(٣) الحصري، ساطع، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ص٣٠٢-٣٠٣.

(٤) الأنصاري، محمد جابر (١٩٨٣)، **معنى العصبية عند ابن خلدون**، مجلة العربي، ع٢٤٩.ص٤٧.

السياسية التي تترتب عليها، وفي أعلى درجات وجودها، وأرقى مراحل تطورها، أي تلك المرحلة التي تصبح فيها العصبية عبارة عن اتفاق الأهواء على المطالبة"[١]. وإذا كانت العصبية تعني الرابطة الاجتماعية التي تؤلف بين جماعة متجانسة والشعور بالولاء لها، والترابط والتلاحم بين أبنائها وبضرورة التضامن والتكافل فيما بينهم، فإن الحزبية لا تخرج كثيراً عن هذا المعنى، إذ هي: "أن يتبنى جماعة من الناس مبدأ معيناً، أو إيديولوجية تنطوي على أهداف سياسية واقتصادية وقيم اجتماعية، يعملون على تحقيقها ونشرها، وغالباً ما تذهب الحزبية كثيراً في انغماسها في الشأن السياسي، بحملها لواء المعارضة"[٢]، ما يقابل العقيدة التي تقوم عليها القبيلة من حيث تعصّبها لكرم أصلها وافتخارها بنبل محتدها. وكان ابن خلدون قد أشار في مقدمته إلى أن الهدف الذي تسعى إليه العصبيات هدف سياسي هو الملك والسلطان، "وما كانت نزاعاتها إلا بدافع الزعامة وحبها الشديد للسيطرة"[٣].

ولقد شهدت الفترة التي بدأت فيها الدعوة الإسلامية ظهوراً للأحزاب. فالفريق الأول صاحب الدعوة الدينية أسس دعوته على أساس قاعدة حزبية تسعى إلى خلق تكتل شعبي ذي أهداف دينية معلومة واضحة، وأهداف أخرى سياسية لإقامة دولته على المدى البعيد، والفريق الثاني تحزُّب قريش وحلفاؤها من العرب واليهود، إضافة إلى أقليات أخرى كانت تتواجد في مكة بفعل النشاط التجاري الذي كانت تزخر به في تلك الفترة، لإجهاض ما يسعى ويهدف إليه الفريق الأول، وقد تشكلت هذه التكتلات الحزبية على "أساس العصبية، ومن الوقائع التي دارت بين الطرفين غزوة الأحزاب (الخندق) التي أطلق عليها هذا الاسم نتيجة تَحزُّب طوائف وقبائل متعددة من اليهود والعرب والأقليات الأخرى ضد الحزب صاحب الدعوة الدينية الإسلامية، واستمر هذا الصراع بين الطرفين لعدة سنوات انتهى بتغلّب أتباع الدعوة الدينية الإسلامية على الطرف الآخر"[٤].

فالخلاف القرشي القرشي فيما بعد ما بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان للاستئثار بالسلطة، أفرز حركة أُطلق عليها حزب الخوارج لتأتلف كائتلاف معارض، ضد الصراع الداخلي في إطار العصبية القرشية، "وقد كان أغلب مكوناتها من الطبقة المثقفة من

---

(١) الجابري، محمد عابد، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة**، مرجع سابق، ص١٦٦.

(٢) شهلا، بهيج (٢٠١٠)، **الحزبية السياسية في الاندلس منذ الفتح حتى نهاية حكم عبدالرحمن الداخل**، رسالة ماجستير منشورة، جامعة دمشق، ص١٣٠.

(٣) فروخ، عمر (١٩٧٠)، **تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية**، بيروت: دار العلم للملايين، ص١٩٧.

(٤) زغلول عبد الحميد، سعد (١٩٧٤)، **تاريخ الدولة العربية**، بيروت: كريدية أخوان، ص٦٠.

القُرَّاء، ولم يكونوا من قبيلة واحدة فقط، أو من جمهرة قبائل متحالفة، بل أنهم تجمعوا من بين جميع أوساط جيش صفين، وجاء هذا التجمهر بمثابة ردة فعل، وليس عملاً منظماً"[١].

وكان العامل المحرك الأقوى عندهم هو العامل السياسي، الرافض لمبدأ احتكار السلطة وحصرها بفئة أوجهة أو عصبية معينة بحد ذاتها، وإنما يجب أن تكون وفق ما ترتضية العامة. وقد مارس الخوارج دوراً سياسياً واسعاً جداً في العصر الأموي، وشكّلوا قوة عسكرية، كان مسرح نشاطها المُبكّر في دولة العراق، ثم الأهواز، ثم خراسان، مما قاد إلى دخول عناصر غير عربية فيها، "فالحركة الخارجية بدأت عربية صرفة ثم تطورت إلى حركة إسلامية واسعة، وقد بدأت كجماعة معارضة للتحكيم مابين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، ثم تطورت إلى حزب، ثم أحزاب ذات عقائد متعددة"[٢]. كما إن حركات المعارضة التي شهدها المغرب الكبير في العصر الأموي ثم في بدايات العصر العباسي "قادتها القبائل التي تبنت عقيدة الخوارج من الصفرية والإباضية، وعلى هذا شغل الخوارج دوراً سياسياً بالغ الأهمية في تاريخ المغرب العربي في عصر تكوينه الإسلامي الأول"[٣].

لكن ابن خلدون ذم الخوارج على أمرهم هذا المطالب بتغيير السلطة الأموية وخليفتها آنذاك. كما ذم غيرهم ممن يتبعون نهجهم، باعتبار أنّ الخليفة يجب أن يكون من أهل الشوكة والعصبية ولا مجال في الخروج عليهم. وفي ذلك يقول: "فادعاؤهم أنَّ ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هناك ونصب الإمام هنا غير صحيح بل كما يكون بنصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة أو بامتناع الناس عن التنازع والتظالم فلا ينهض دليلهم العقلي المبني على هذه المقدمة فدلَّ على أنَّ مدرك وجوبه إنَّما هو بالشرع وهو الإجماع الذي قدمناه وقد شذَّ بعضُ الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأساً لا بالعقل ولا بالشرع منهم الأصمُّ من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم"[٤]، ومن الحركات التي ظهرت في تلك الفترة على أساس مطلبي شعبي في تغيير السلطة الأموية حركة التشيّع لآل البيت.

---

(١) المنقري، ابو الفضل نصر بن مزاحم (١٩٦٢)، **وقعة صفين**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة. ص٤٨٢-٥١٧.

(٢) عيسى، رياض (١٩٩٢)، **الحزبية السياسية منذ قيام الاسلام حتى سقوط الدولة الأموية**، دمشق: ص ص٢٩٥-٢٩٦.

(٣) المرجع نفسه، ص١٤٧

(٤) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص ١٩٢.

مما سبق ذكره، يتبين أن هناك مجموعات حزبية تكونت في عصر الإسلام الأول حتى نهاية الخلافة الأموية، وتشكّلت على أساس عصبي قبلي مصحوباً برؤية عقائدية فكرية دينية، تسعى لتحقيق أهداف سياسية واقتصادية واجتماعية ودينية. وكانت هذه الأحزاب قامت على أسس عصبية، لأنه لا اجتماع ولا تحقيق دعوة أو مطلب يمكن أن يتم دون عصبية، فبها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يُجتَمعُ عليه، وكلاهما قاما أيضاً على أساس معارض للسلطة، ويسعيا للظفر بها. والعصبية أهدافها سياسية بنظر ابن خلدون: في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك، أما في أحقية السلطة لمن وفيمن يجب أن تكون للمعارضة من خوارج وشيعة وغيرهم، أم لأصحاب السلطة آنذاك؟ كان رأي ابن خلدون مغايراً، حيث يرى ضرورة وجود الرئاسة في بني أمية لغلبة عصبيتهم على العصبيات الأخرى المتواجدة آنذاك، حيث ذكر: "أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية ... وقلَّ أن يُسَلِّمَهُ أحدٌ لصاحبه إلا إذا غَلَبَ عليه... وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية"(١).

**نشأة الأحزاب السياسية المعاصرة**

تطورت الأحزاب السياسية بشكل تدريجي، وبدأت تأخذ مكانتها على الساحة السياسية الدولية، بفعل نجاعتها والإقبال عليها، كقاسم مشترك يحقق الرضا العام بين المواطنين والجماعات السياسية. ويعد هذا التطور التاريخي تطوراً طبيعياً يتفق وطبيعة الأهداف البشرية، "لأن الإنسان كما يقرر علم الاجتماع كائن اجتماعي ونظامي في آن واحد، وبذلك يكون الانضمام للحزب كجماعة من الجماعات المنظمة هو في حد ذاته تحقيق لإحدى غرائز النفس البشرية، بل هو واجب اجتماعي لتحقيق الذات المسؤولة عن المجتمع"(٢).

وكما أن كل بداية جديدة تأتي من بدايات أخرى، لكن في الواقع "يعود تاريخ الأحزاب الحقيقية إلى قرن تقريباً ففي سنة ١٨٥٠ لم يكن أي بلد في العالم باستثناء (الولايات المتحدة) يعرف الأحزاب السياسية بالمعنى العصري للكلمة"(٣). وأصل النشأة التي قامت عليها الأحزاب سواء في أوروبا وبالذات فرنسا وبريطانيا، أو في الولايات المتحدة الأمريكية كان على أساس التجمعات النقابية، أو النوادي الشعبية، أو تجمعات زراعية وفلاحية، أوالمنتديات الفكرية والسياسية. إضافة إلى نوع آخر من هذه التجمعات كان يطلق عليها جماعات الضغط. التي كانت حينذاك تعكس فكرة التنازع والتغالب على السلطة، وكان نشاطها السياسي واضحاً في

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٥٤.

(٢) عبد الحليم كامل، نبيلة (١٩٨١)، **الأحزاب السياسية في العالم**، القاهرة : دار الفكر العربي، ص٧.

(٣) ديفريجيه، موريس (١٩٧٢)، **الأحزاب السياسية**، بيروت: دار النهار للنشر، ص ص٦-٧.

الولايات المتحدة الأمريكية أكثر من غيرها، وقد اتخذت منها الجهات الرسمية موقفاً مغايراً، وقد "حذَّر منها جورج واشنطن مؤسس الولايات المتحدة الأمريكية آنذاك، ورفض واضعو دستور أمريكا أن يعترفوا لها بأي دور سياسي، أو أي دور في الحياة العامة، ولم تكن تمثل جماعات الضغط الأحزاب بمعناها الحديث، فالأحزاب الحديثة لم تظهر إلا مع ظهور حق الاقتراع العام"(١).

وهكذا، ظهرت الأحزاب وبدأت تنمو، وبوجه عام يبدو نمو الأحزاب مربوطاً بنمو الديمقراطية، أي "باتساع الاقتراع العام الشعبي والامتيازات البرلمانية، فكلما رأت المجالس السياسية وظائفها واستقلالها يكبران، كلما شعر الأعضاء بالحاجة إلى التكتّل تبعاً للتجانس بغية العمل بصورة جماعية، وكلما انتشر الحق في الاقتراع وتعدد، كلما دعت الحاجة إلى الاحاطة بالناخبين من قبل لجان قادرة على التعريف بالمرشحين، وعلى توجيه الأصوات نحوهم، إذاً فنشأة الأحزاب متعلّقة بنشأة الكتل البرلمانية"(٢).

وتُعدُّ نشأة الأحزاب داخل المجلس التشريعي الفرنسي سنة ١٧٨٩م أحسن مثال على هذا الواقع، ويعود ذلك للعصبية، إذا ما أسقطنا رؤية ابن خلدون على هذه النشأة، وهذه العصبية تبدو عصبية إقليمية بحتة. فعندما بدأ نواب الأرياف في الجمعية العمومية الفرنسية يصلون إلى فرساي، استحكمت بوجودهم عدة ظروف منها بعدهم عن أقاليمهم ومقاطعاتهم، والشعور بالغربة، فكان عامل التجميع والتجمّع، للتخفيف من أعباء الغربة التي أصابت هؤلاء النواب، هو الحل الأمثل في الوسط الجديد الذي وجدوا أنفسهم فيه.

لقد كان العامل الجغرافي الإقليمي هو العامل الأبرز في تجميع هؤلاء النواب، حيث بادر النواب البرتون أولاً إلى استئجار قاعة مقهى، نظموا فيها اجتماعاتهم الدورية والمنتظمة، عندئذ تبين أن اتفاقهم في الرأي لم يتناول القضايا الإقليمية فقط، بل أيضاً تناول المشاكل الأساسية التي تمس السياسة الوطنية العامة. وعندئذ سعوا لاجتذاب نواب المناطق الآخرين الذين كانوا يقاسمونهم وجهات النظر، وهكذا سلك نادي البرتون مسلك تكتل أيديولوجي.

**تعريف الحزب**

يرتبط مفهوم الحزب بالاجتماع الإنساني، ويعني التكتل على أساس فكر أو عقيدة أو اتجاه من أجل تحقيق غايات متعددة مهمّة وضرورية في حياة الناس، وتعددت التعريفات بين

---

(١) عبد الحليم كامل، نبيلة، **الأحزاب السياسية في العالم**، مرجع سابق، ص ١٧.

(٢) ديفريجيه، موريس، **الأحزاب السياسية**، مرجع سابق، ص ص٦-٧.

رجال الفكر السياسي والقانوني للأحزاب. ويرجع هذا التعدد إلى اختلاف الأيديولوجيات التى تطور النظرة إلى وظيفة الحزب ومهامه، وإلى الزاوية التي ينظر منها إليه.

ويرى ابن منظور أن الحزب هو: "الصنف أو الجماعة أو الطائفة من الناس"[١]، ويرى اللجمي الحزب بأنه: "الجماعة التي فيها القوة والصلابة، وكل قوم اجتمعوا على كلمة، أو مجموعة من الناس معارضة لمجموعة أخرى من حيث الآراء والمصالح وغيرها"[٢]، أو يرى ديفريجيه أن الحزب: "عبارة عن جماعة ذات تنظيم خاص"[٣]، وأنه: "مجموعة من الأفراد يتّحدون في تنظيم بغرض تحقيق أهداف معينة عن طريق استعمال حقوقهم السياسية، أيَّ تنظيم يمارس الفرد حقوقه السياسية من خلال عضويته له وانتمائه إليه من جهة"[٤]، ولكن من جهة أخرى "فإن هذا التنظيم يتيح ويمكّن أعضاء الجماعة الواحدة من الوصول إلى تحقيق النتائج المرجوّة، بالتضامن فيما بينهم وبواسطة تنسيق وتوحيد الجهود، ولا يمكن لهذا التضامن أن يصبح تضامناً فعّالاً إلا إذا نظّم، أي إذا أصبحت الجهود المشتركة والتضامن في قالب تنظيمي واحد"[٥].

**مكوّنات الحزب**

يتكون الحزب من عدة عناصر وهي[٦]:

**الأعضاء:** ويتمثل في مجموعة الأفراد الذين يكونون أعضاء في الحزب، ومن الضروري أن يكون لكل حزب أعضاء ومناصرون له يتشيعون له، وبدون العضوية لا تقوم قائمة الحزب، حتى ولو توافرت بقية العناصر الأخرى.

**التنظيم**: إن فكرة التنظيم تتعلق بفكرة الالتزام أو الانضباط السلوكي، فلا يكفي أن يتواجد مجموعة من الأفراد ذات ميول سياسية واحدة، لكي نقول بأنهم أصبحوا حزباً سياسياً، بل لابد أن يتّحد هؤلاء الأفراد في تنظيم معين. ويجب على الأفراد الأعضاء فيه أن يحترموه ويلتزموا به، ولهذا يكون للحزب حق مساءلة العضو الذي يخرج عن نظامه .

---

(١) ابن منظور، جمال الدين أبي الفضل (٢٠٠٣)، **لسان العرب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ص ص٣٦٤-٣٦٥.

(٢) اللجمي، أديب وآخرون (١٩٩٤)، **المحيط، معجم اللغة العربية**، بيروت: أمبريمتو، ص٤٥٤.

(٣) ديفريجيه، موريس، **الأحزاب السياسية**، مرجع سابق، ص٣.

(٤) خليل هيكل، السيد (١٩٧٩)، **الأحزاب السياسية فكرة ومضمون**، أسيوط: دار الطليعة، ص٢٠، ص١٣.

(٥) عبد الحليم كامل، نبيلة، **الأحزاب السياسية في العالم**، مرجع سابق، ص٣٥.

(٦) خليل هيكل، السيد، **الأحزاب السياسية فكرة ومضمون**، مرجع سابق، ص ص٢٠-٢٢.

**الأهداف**: ينشأ الحزب بقصد تحقيق أهداف محددة وهذا ما يتضمنه برنامج الحزب.

**الوسائل**: أي الأدوات التي تستخدمها جماعة الأفراد الأعضاء في التنظيم للوصول إلى الهدف الذي يبغونه. ويجب أن تكون الأداة التي يستخدمها الحزب أداة مشروعة، فهي جملة الحقوق السياسية التي يستخدمها أعضاء الحزب لتحقيق هدفهم، مثل استعمال حق الترشيح والتصويت في الانتخابات العامة، والسعي عن طريقها للوصول إلى المجالس النيابية ومقاعد الوزارات حيث يكون للحزب عندئذ تنفيذ برنامجه الخاص به.

وكما تتألف الأحزاب السياسية من عناصر، فهي أيضاً لها أنواع ومن أنواعها: أحزاب أقلية وأكثرية، أحزاب حاكمة ومعارضة، أحزاب تقدمية ورجعية، ويمينية ويسارية أو وسطية، رأسمالية أواشتراكية أو شيوعية، ملكية أو جمهورية، مباشرة أو غير مباشرة، أحزاب جماهيرية أو أحزاب أطر، شاملة أو طائفية، مغلقة أو مفتوحة...الخ. ومهما كان تنوعها أو طبيعة التقسيم الذي تميل إليه، إلا أنها جميعاً تعتمد على مجموعة بشرية معينة، يرتبط أفرادها مع بعضهم بعضاً في إطار الحزب الذي يوحدهم، ويوجه طاقاتهم وقواهم وقدراتهم نحو تحقيق أهدافه وأهدافهم.

وبما أن الأحزاب عبارة عن مطالبات ومدافعات، وكما يقول ابن خلدون: "أن المطالبات كلها والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية ... والعصبيات متفاوتة وكل عصبية فلها تحكّم وتغلّب على من يليها من قومها وعشيرها"(١)، تبدو الأحزاب صورة من صور العصبية وأعضاؤها هم قومها وعشيرها، أنصارها ومؤيدوها، لتصبح العبارة الخلدونية بلغة عصرنا، العصبيات متفاوتة وكل عصبية فلها تحكّم وتغلّب على من يليها من أعضائها ومناصريها.

وبعملية مقاربة العصبية عند ابن خلدون على المجتمعات الحديثة، نرى أن العصبية تنتقل من القبيلة والعشيرة والعائلة إلى الحزب، حيث يتعصّب أعضاء كل حزب لحزبهم ضد الأحزاب الأخرى. ليس هذا فحسب بل يتعصب أعضاء كل جناح في الحزب إلى جناحهم الميّالين إليه ضمن الحزب الواحد، وقد يتمركز التعصب حول شخصية معينة من الحزب، أو حول مجموعة من الشخصيات، ما يجعل الحزب داخلياً وتنظيمياً وكأنه مجموعة من الأحزاب، حيث يحاول كل جناح من أجنحة الحزب فرض سيطرته ورؤيته وتصوره وطروحاته على الآخرين. وقد يؤدي التعصب داخل الحزب نفسه إلى تمزيقه وظهور ما يسمى بحركة الانشقاق والانسلاخ عن الحزب، حيث يقوم المنشقون أو المنسلخون بتأسيس حزب جديد من رحم الحزب الأم.

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص ص١٨٧-١٨٨.

وللربط ما بين العصبية بمفهومها الخلدوني والحزب بمفهومه السياسي الحديث، نجد أن رباط العصبية متين بفعل علاقة القربى التي تجمع أفراد العصبية الواحدة، ومن ينضم اليهم بولاء أو حلف، ورباط الحزب قوي بحكم الاعتقاد المشترك، وما ينشأ من تحالف بين العقائد المتقاربة. وبهذا، يكون الحزب السياسي والذي هو ذلك التنظيم المحكم والمتماسك عصبية عقائدية تدافع وتطالب وتحمي وتخذل وتطمح للسيادة وتقهر من هم دونها، وتنضوي تحت لواء من هم أقوى منها. لذلك، نجد أن الحزب السياسي بالمفهوم المعاصر والحديث هو صورة من صور العصبية عند ابن خلدون .

## العصبية والروابط الدينية

إنَّ الدين ظاهرة مصاحبة لسائر المجتمعات البشرية، والدين إيمان بمقدس يتقدم له الشخص بالعبادة. فالقداسة والتعبد صفتان جوهريتان تميزان كل دين من الأديان، ولكن الناس يختلفون بحكم طبائعهم وتقاليدهم وبيئاتهم في مظاهر التدين، كما يختلفون في اعتقاداتهم الباطنة، وقد وجد هذا الاختلاف مع الأديان.

ولفظ الدين أو الديانة مشتق "من دان: خضع وذلَّ، ودان بكذا في ديانة وهو دين، وتدين به فهو متدين، أو ما يتدين به البشر، ويدين به من اعتقاد وسلوك. وبمعنى آخر: هو طاعة المرء، والتزامه لما يعتنقه من فكر ومبادئ. فالدين مصطلح يطلق على مجموعة من الأفكار والعقائد التي توضح بحسب معتنقيها الغاية من الحياة والكون، وينشأ بين معتنقي كل ديانة رابطة تجمعهم، هي رابطة الديانة التي يعتنقونها، ما يضفي على الحياة الاجتماعية بعداً جديداً ورابطة وثيقة، تحقق اللحمة والترابط بين المشتركين بها"[١]،[٢].

والدين في نظر الشهرستاني اجتماعي قبل كل شيء، "إنه "الملّة" ذلك أن نوع الإنسان محتاج إلى اجتماع الأفراد على هيئة تعاون، لإقامة المعاش والاستعداد للمعاد، "فكانت صورة الاجتماع على هذه الهيئة هي الملّة"[٣]. وفي هذا السياق يعلمنا ابن خلدون: أن الملك "غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار إنما هو بضرورة الوجود وتركيبه وأن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلا بد فيه من العصبية إذ المطالبة لا تتم إلا بها فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله فيها وفي الصحيح ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه"[٤].

---

(١) ابن منظور، جمال الدين أبي الفضل، **لسان العرب**، مرجع سابق، ص ص٢٠٢-٢٠٨.

(٢) وفي مصطلح اللغة العربية الدين: هو العادة والشأن، والتدين: الخضوع والاستعباد، والدين مبني على المكافأة والجزاء، أي يُجازى الإنسان بفعله وبحسب ما عمل عن طريق الحساب، ومنه صفة الديان التي يطلقها الناس على خالقهم، وجمع كلمة دين: أديان، ويقال: دان بديانة وتدين بها، فهو متدين، والتدين: إذا وكل الإنسان أموره إلى دينه.

(٣) الأهواني، احمد فؤاد، المُعرِّف بالمؤلِف لكتاب، الشهرستاني، أبي الفتح (١٩٨١)، **الملل والنحل**، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ص ج.

(٤) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص٢٠٢.

كما يؤكد ابن خلدون: "إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فهي أمر مطلوب ولو بطل لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية"(١). أما من يقوم على هذه الملة فهو الخليفة لأنه لا بدّ لها من قائم عند غيبة النبي يحملهم على أحكامها وشرائعها، وفق بما جاء به من التكاليف. وكذلك يشير ابن خلدون إلى موضوع الملك الذي هو ضروري للاجتماع البشري، فهو الذي يحملهم على مصالحهم ويزعهم عن مفاسدهم "والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً"(٢). ونتبين مما ذكر الربط بين الخلافة الدينية القائمة على الملة والملك السياسي القائم على العصبية عند ابن خلدون، وضرورتهما معاً في توجيه وتسيير أمور الدولة الإسلامية وفق ما تقتضية أحكام السياسة والدين.

التقاء العصبية القائمة على الشوكة بالدين زاد من قوة العرب المسلمين و"زحفوا إلى أمم فارس والروم وطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض بوعد الصدق فابتزّوا مُلكهم واستباحوا دنياهم "(٣).

كان للعامل الديني أثر كبير في امتلاك من يتسلح بالعصبية والدين إرادة قتالية عالية الشدة، خاصة أنهم يعرفون المآل الذي سيصيرون إليه في الحياة أو مابعدها. وقد تطرق ابن خلدون إلى دور الدين في تقوية الروابط بين أفراد الجماعات الدينية: "أن القلوب إذا تداعت ألى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها، فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد"(٤).

الدين يؤثر في صهر أتباعه في بوتقة اجتماعية واحدة متماسكة أطلق عليها الشهرستاني اسم الملة. وبيّن أثرها ابن خلدون في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها "والسبب في ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم وهم مستميتون عليه"(٥).

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص٢٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ص٢٣٠-٢٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص١٥٨.

(٤) المصدر نفسه، ص١٥٧.

(٥) المصدر نفسه، ص١٥٨.

وهكذا تنشأ الرابطة الدينية ما بين أتباع الديانة الواحدة نتيجة لاعتناقهم إيّاها، وتترسخ هذه الرابطة عندما تساس الملة الدينية بقوانين وتعاليم مفروضة من الله. وبذلك يقول ابن خلدون: "وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرَعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء"(١).

وبما أن الاجتماع ضروري "للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين وأي اجتماع إنساني لا يخلو من التنازع ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض"(٢)، وهذا ما يحتم أن يكون هناك حاكم ووازع يزع الناس ويمنعهم من بعضهم بعضاً، وذلك نتيجة للآثار السلبية الخطيرة المترتبة عن هذا التنازع على حياة المجتمع، ويؤكد ابن خلدون على ذلك: "مع أنّ حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية وهذا المعنى بعينه هو الذي لحظه الحكماء في وجوب النُّبُوات في البشر وقد نبهنا على فساده وأن إحدى مقدماته أن والوازع إنما يكون بشرع من الله تسلّم له الكافة تسليم إيمان واعتقاد"(٣)، أي في الملة التي تربط بين أفرادها الرابطة الدينية.

ودور الصفة الدينية في الوازع واضح حتى في العصر الجاهلي وقبل ظهور الإسلام، حيث أن العرب في الجاهلية "احتكموا إلى الكهان والعرافين حين تلتبس عليهم الأمور ويصعب الحكم فيها، ويُستدل من أخبار هؤلاء المحكّمين ذوي الصفة الدينية ومن طراز حياة القبائل العربية على إمكان وجود سلطة دينية عليا تسمو على التنظيم القبلي"(٤). وامتدت الصفة الدينية في الجاهلية لتطبع بعض الأحلاف بطابعها الديني، فثمة حلف جاهلي كان له طابع ديني، يميزه عن الأحلاف القبلية الأخرى، ومن الأمثلة على ذلك، "حلف الحمس الذي يضم قبائل كنانة وقريش وخزاعة وطوائف من بني عامر بن صعصعة، وكان يقابله من قبائل العرب الأخرى الحلّة والطلس وكانت قريش قد ابتدعت رأي الحمس اعتزازاً منهم بمنزلتهم في قبائل العرب لكونهم أهل الحرم وولاة بيته"(٥).

فالتأثير الديني ينعكس على المجموعات البشرية انعكاساً مباشراً "ولمّا كان نوع الإنسان محتاجاً إلى اجتماع مع آخر من بني جنسه في إقامة معاشه، والاستعداد لمعاده، "فصورة

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٩١-١٩٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٤) بلا شير، ريجيس (١٩٧٣)، **تاريخ الأدب العربي**، إبراهيم الكيلاني مترجم، دمشق: وزارة الثقافة، ص٣٩.

(٥) النص، إحسان، **العصبية والقبلية وأثرها في الشعر الأموي**، مرجع سابق، ص٩٧.

الاجتماع على هذه الهيئة هي الملة، والطريق الخاص الذي يوصل إلى هذه الهيئة هو المنهاج، والشرعة، والسُنَّة، والاتفاق على تلك السُنَّة هي الجماعة"[١]، قال الله تعالى: "﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾"[٢].

ولن يتصور وضع الملة، وشرع الشرعة إلا بواضع شارع يكون مخصوصاً من عند الله بآيات تدل على صدقه، وربما تكون الآية مُضمَّنة في نفس الدعوى، وقد تكون ملازمة وربما تكون متأخرة. وما يربط ما بين أعضاء الملة أو أفرادها هي الرابطة الدينية، وعلى أساس الروابط الدينية قسم الشهرستاني أهل العالم حيث قال: "إن أهل العالم انقسموا من حيث المذاهب إلى أهل الديانات، وإلى أهل الأهواء، فإن الإنسان إذا اعتقد عقداً أو قال قولاً، فإما أن يكون فيه مستفيداً من غيره، أو مستبداً برأيه، فالمستفيد من غيره مسلم مطيع، والدين هو الطاعة، والمسلم المطيع فهو المتدين، والمستبد برأيه محدث مبتدع"[٣].

فأصل الديانات عند الشهرستاني "هم أتباع الديانات المنزلة ممن لهم كتاب أو شبهة كتاب، والثاني من ليس لهم دين منزل وشريعة سماوية... ويدخل في القسم الثاني الفلاسفة والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة"[٤]. وقد أطلق على أتباع الديانات "الملة" وأطلق على أهل الأهواء (النحلة) كما تطرق إلى الاختلاف الذي حدث ما بين أهل المذاهب والديانات في الملة، وما أصاب أهل النحلة من تفرق واختلاف أيضاً.

ويفترق كل منهم فرقاً، فأهل الأهواء ليست تنضبط مقالاتهم في عدد معلوم، وأهل الديانات قد انحصرت مذاهبهم بحكم الخبر الوارد فيها، فافترقت المجوس على سبعين فرقة، واليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، والمسلمون على ثلاث وسبعين فرقة، والناجية أبداً من الفرق واحدة، "إذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة، ولا يجوز أن يكون قضيتان متناقضتان متقابلتان على شرائع التقابل إلا وأن تقتسما الصدق والكذب، فيكون الحق في أحداهما دون الأخرى، ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادين في أصول المعقولات بأنهما محقان صادقان"[٥].

---

(١) الشهرستاني، أبي الفتح (١٩٨١)، **الملل والنحل**، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ص ١٦.

(٢) **القرآن الكريم، سورة المائدة**، آية ٤٨ .

(٣) الشهر ستاني، أبي الفتح، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ص ١٥.

(٤) الأهواني، احمد فؤاد، المُعرِّف بالمؤلِف لكتاب، الشهرستاني، **الملل والنحل**. ص ب.

(٥) الشهر ستاني، أبي الفتح، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ص ٢.

ونظراً لتوخي الدقة والأمانة العلمية بمفهومنا المعاصر، ولحساسية الموضوع، فإن الشهرستاني يحاول التخلص من التأثير الديني المنوه عنه سابقاً لذا، اشترط على نفسه تحقيق ذلك ما استطاع والابتعاد عن التعصَب لأي فرقة من الفرق وذلك عندما قال: "وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم، من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم، دون أن أبين صحيحه من فاسده"(١).

لقد ظهر الخلاف المبني على العصبية بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم مباشرة ويمكن الإشارة هنا إلى ما يلي:

ظهور العصبية المناطقية لدى الأنصار بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مما دفعهم للاجتماع في سقيفة بني ساعدة، وهدفهم تولية أمير منهم عليهم، خاصة بعد أن رأوا أنهم وفّوا ما عاهدوا رسول الله عليه، "إذ بايعوه على السمع والطاعة في النشاط والكسل والنفقة وفي العسر واليسر وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن يقولوا في الله لا يخافون لومة لائم وعلى نصرة رسول الله، ومنعه إذا قدم إليهم ما يمنعون منه أنفسهم وأزواجهم وأبنائهم ولهم الجنة"(٢). وبعد وفاء هذا العهد للنبي في حياته من قبلهم رأوا أنهم أحق بحكم مدينتهم وإدارة شؤونهم بأنفسهم.

وفي المقابل، برزت العصبية المرتبطة بالدين في موقف أبي بكر وعمر خاصة، والمهاجرين عامة، بأعلى درجات شدتها، ليكون الأئمة من قريش، وإكمال ما بدأه النبي صلى الله عليه وسلم. لقد استند المهاجرون إلى العلاقة الأخوية القائمة ما بين الأنصار والمهاجرين، التي ربطت فيما بينهم بروابط الدين القائمة على العلاقة الأخوية الحميمة، فقال أبو بكر: أنتم إخواننا في كتاب الله تعالى وشركاؤنا في دين الله عز وجل. كما استندوا إلى القبلية المعززة للدعوة الدينية وللقائم على أمر المسلمين، عندما بيّن أبو بكر للأنصار مكانة قريش في العرب ولدى العرب بقوله: وليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة.

فهو ينبه هنا إلى عصبية قريش المركبة المرتبطة بالعصبيات القبلية الأخرى للقبائل العربية، عن طريق بناتها المتزوجات لدى أبناء تلك القبائل، ولم يقتصر فقط على عصبيتها البسيطة، ما يعطي أولوية للإمام القرشي على أي أمام من عصبية أخرى. وهذا النسب القرشي الذي تحول فيما بعد كشرط من شروط الخلافة، نتيجة لإجماع الصحابة عليه يوم السقيفة،

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣.

(٢) أميريكن، **العصبية القبلية والإمام المظلوم**، مرجع سابق، ص ٨٤.

ويذكره ابن خلدون قائلاً: "وأما النسب القرشي فلإجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك واحتجت قريش على الأنصار لما همَّوا يومئذ ببيعة سعد بن عبادة وقالوا: منا أمير ومنكم أمير، بقوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش وبأن النبي صلى الله عليه وسلم أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم ولو كانت الإمارة فيكم لم تكن الوصية بكم فحجّوا الأنصار ورجعوا عن قولهم منا أمير ومنكم أمير وعدلوا عما كانوا همَّوا به من بيعة سعد لذلك"[١].

وهكذا سخَّر أبو بكر والمهاجرون العصبية القبلية القرشية لتكون ورقة تفاوضية راجحة لجعل الأمراء من قريش، وبالاضافة إلى ذلك كان الاستناد إلى النص الديني وسنة النبي صلى الله عليه وسلم حاسماً وحصلت البيعة لأبي بكر، صاحب العصبية القرشية والأقرب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. وهكذا، كان الهمّ الأول من الاختلاف الأول حول الخلافة إثر وفاة النبي صلى الله عليه وسلم توحيد الدين وتوحيد الدنيا كما جاء على لسان علي بن أبي طالب، مما أدى فيما بعد إلى اجتماع عصبية العرب على الدين. ويفسر ابن خلدون ضعف العصبية وعدم تمتع الخلافة والإمامة بأهمية كبيرة وعظيمة زمن النبي صلى الله عليه وسلم وما بعده بقليل إلى العامل الديني ودوره في تأليف القلوب "فلم يحتج إلى مراعاة العصبية لِمَا شَمِلَ الناس من صبغة الانقياد والإذعان"[٢].

ولقد ألبس الأمويون حكمهم لباس الدين لاستغلال الرابطة الدينية الإسلامية أحسن استغلال، لتثبيت حكمهم وترسيخه واستمراره، عن طريق اتباع العقيدة الجبرية، ولم يكن هدف الدولة الأموية من عقيدة الجبر "إضفاء الشرعية على الخلافة الأموية بوصفها قضاء من قضاء الله ليس للعباد الخيرة فيه فحسب، بل هدفت أيضاً إلى إسكات أصوات المعارضين الذين ينقدون سياسة الدولة الأموية..."[٣]"،[٤].

وهكذا مزج الأمويون العصبية بالدين وانبثق عن هذا التصور فكرة الاستخلاف الإلهي لهم، بمعنى أنهم مستخلفون من الله مباشرة، طالما أن توليهم الخلافة تم بناء على مشيئته وقدره،

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٢١٣.

(٣) طلفاح، مضر عدنان (٢٠١١)، **القدرية، جدلية الدين والسياسة في الإسلام، حركة يزيد بن الوليد نموذجاً**، اربد: مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية، ص ٣٤.

(٤) كما كان يهدف الطرح الأموي القائم على مبدأ الجبر إضافة الفعل لله وإرادته، وإسقاط المسؤولية عن الخلفاء وولاتهم، وادعاء موقف الدولة الأموية الإرادة الإلهية في سياستها وأفعالها، فكان معاوية بن أبي سفيان إذا ذكر غلبته لأعدائه قال: كيف رأيتم صنع الله.

وكان الهدف من هذا الطرح لجم أية معارضة قد تحول دون إقامة دولتهم واستمرارية حكمهم، أو تحول دون تنفيذ سياساتهم؛ مستغلين بذلك مزج الدين بالعصبية.

# الفصل الثالث

## العصبية والتعصب الديني والمذهبي

### أثر العامل الديني والقيم الروحية في التعصب الديني

إنّ القيم الروحية المتبناة لدى المؤمنين بها عامة ولدى المسلمين خاصة تُقسم إلى قسمين: "من جهة القيمالتي تمس العلاقة با لله كالتقوى والأمل والتسليم والتسبيح والمحبة المطلقة، ومن جهة أخرى القيم التي تمس علاقة المسلم مع المسلمين الآخرين، والمصلحة العامة للمسلمين، غير أن القيم الأساسية هي التشبث بمراعاة الشريعة"[١]. وبما أن الملك إنما يحصل بالتغلب والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه، والسر في جمع القلوب وتأليفها أو تنافرها يعود حسب ابن خلدون إلى "أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة"[٢].

وهكذا، يتبين أثر العامل الديني والقيم الروحية في حالة التعصب الديني في ثلاثة جوانب:

**الجانب الأول**: يؤدي التعصب الفردي نتيجة للعامل الديني إلى أن ينصهر الفرد في إطار الجماعة الدينية ويتخلص من أنانيته الذاتية، ويتحلى بالغيرة على الجماعة، ويعمل بكل ما يملك من قوى لإعلاء شأنها وتحقيق أهدافها وإكسابها المزيد من القوة، فيذهب التنافس الأناني الذي هدفه تحقيق المصلحة الفردية ويتعزز التنافس البنّاء الخلاّق ما بين أفراد الجماعة، في العطاء والتضحية والبذل والعمل والإيثار ومرضاة الله، ويقل الخلاف إن لم ينعدم، ويتحقق حسن التعاون والتعاضد. ويخلق هذا الأمر لدى كل فرد دافعاً للانخراط والانصهار في بوتقة القلوب المجتمعة والمتآلفة للجماعة الدينية في إطار زخم هالة القداسة الدينية بهدف إحقاق الحق وتعزيزه. وهذه هي الصورة الإيجابية لأثر الجانب الذاتي على الفرد، حيث يظهر تعصبه إلى جانب الحق وبه، والعمل بكل ما من شأنه تحقيق خير الجماعة.

---

(١) الشدادي، عبد السلام (٢٠٠٨)، **المغرب في فكر ابن خلدون، ندوة لجنة القيم الروحية، حركة الإصلاح في عهد ابن خلدون**، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، ص٢١٦.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٥٧.

**الجانب الثاني**: التعصب في الملة الدينية

يبرز في إطار الملة الدينية ما يطلق عليه المجتمع الديني. ويعرّف الشهرستاني بأنّ الاجتماع على الأساس الديني هو الملة، "فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هي الملة، والطريق الخاص الذي يوصل إلى هذه الهيئة هو المنهاج، والشرعة، والسنة، والاتفاق على تلك السنة هي الجماعة"(١). وهذه هي الصورة المثاليّة للملة حيث تشكّل مجتمعاً موحداً متماسكاً، إلا إذا ظهر الخلاف في مفردات العقيدة الدينية. لقد كانت قضية خلق القرآن مثلاً من القضايا التي ظهر فيها خلاف في إطار الملة الواحدة، ولقد ظهر الاختلاف والتفرّق أيضاً على أساس التناقض في الطروحات حول الخلافة وأحقية من يتولى أمر المسلمين.

وهكذا، أدت الطروحات المتناقضة إلى اختلاف الجماعة الإسلامية وتفرقها إلى جماعات. وهنا نستحضر ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم بخصوص حديث افتراق الأمة فلقد أخرج أبو داوود عن معاوية بن أبي سفيان قال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم: فقال: "ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين، ثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنّة، وهي الجماعة"(٢).

وهكذا افترقت الملّة وتحولت من ملة إلى ملل، نتيجة للتشظي الذي أصاب وحدتها بفعل التعصب المذهبي، والمغالاة فيه لدى هذه الملل أو الفرق أو المذاهب أو النحل أو الجماعات الدينية التي تفرعت عن ملة الإسلام، كي تجعل كل فرقة من نفسها هي الفرقة الناجية، فكل منها تدّعي أنها الممتلكة لناصية الإسلام القويم.

**الجانب الثالث**: الملل الدينية مع بعضها بعضاً.

بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة اصطدم أتباع الدين الإسلامي الناشئ باليهود على قاعدة تعصب كل منهم لدينه، فالملة الإسلامية التي تتبلور على أساس الدين الإسلامي بدأت تلقى المعارضة لها ولدينها الجديد والتي تطورت إلى العداوة والانخراط في الأحلاف مع قريش والقبائل العربية الساعية للقضاء على الإسلام، فظهر التعصب الديني لدى الملة الإسلامية والملة اليهودية.

---

(١) الشهرستاني، أبي الفتح، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ص١٦.

(٢) رستم، سعد (٢٠٠٤)،**الفر والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، النشأة التاريخ والعقيدة**، دمشق: الأوائل، ص٣٨٨.

التصادم ما بين الملة الإسلامية وملة اليهود على خلفية التعصب الديني، كل منهما لدينه، ولّد عصبية لكل منهم عبّر عنها الرسول صلى الله عليه وسلم في وثيقة المدينة عندما جعل المسلمين أمة من دون الأمم بعضهم أولياء بعض، وهذه الولاية هي التضامن الذي تؤسس عليه العصبية وفي المقابل، جعل قبائل اليهود كل واحدة أمة من دون الأمم، كما حققت الانتصارات في الفتوحات نتيجة لامتلاك العرب حملة الإسلام العصبية ذات الشدة العالية وبرفدهم ممن دخلوا في دينهم. وبذلك تحولت العصبية القومية لعصبية دينية جامعة محققة للاجتماع الديني كما أطلق عليها ابن خلدون، "وكان للعامل الديني في هذا الاجتماع الإسلامي الذي حقق وحدة الملة الإسلامية دوره الكبير في امتلاكهم المقومات للنصر حيث بفضله تحقق شعورهم بوحدة المصير"[١]. وتم استنفار طاقات الملة لخدمة الفتح والمواجهة مع الأعداء في ديار الحرب لإعلاء كلمة الدين وأخمدت النعرات العصبية القبليّة مؤقتاً، وتم توجيهها نحو الأعداء بفضل الاجتماع الديني.

ولعل هذا ما دفع ابن خلدون ليقول في مقدمته واصفاً حال العرب ومستنتجاً وضع دولهم وتأثير العامل الديني عليها وارتباطه بالعصبية في مواقع كثيرة من المقدمة، ومما قاله[٢]: "إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من دين على الجملة"، "الدول العامة الاستيلاء العظمية الملك أصلها الدين إما من نبوة، أو دعوة حق"، "الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها"، "الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"، "كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها"، ويذكر ابن خلدون أيضاً كيف تغلب العرب على من جاورهم: "وانظر أيضاً شأن العرب أول الإسلام لما كانت عصائبهم موفورة كيف غلبوا على ما جاورهم من الشام والعراق ومصر لأسرَع وقت ثم تجاوزا ذلك إلى ما وراءه من السند والحبشة وأفريقية والمغرب ثم إلى الأندلس". وبقي حال الملة الإسلامية كذلك ما داموا قادرين على رفد الحرب بالعناصر المؤمنة بعقيدتها والقادرة على تحقيق الانتصار في إطار وحدة الملة وتجمُّع قدراتها، وهذا الأمر لا يرتبط بالكثرة والتفوق العددي "وهذا كما وقع للعرب صدر الإسلام في الفتوحات فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعة وثلاثين ألفا في كل معسكر وجموع فارس مائة وعشرين ألفاً بالقادسية، وجموع هرقل على ما قاله الواقدي أربعمائة ألف فلم يقف للعرب أحد من الجانبين وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم".

---

(١) الدراجي، بوزياني (٢٠٠٣)، **دول الخوارج والعلويين**، ج١، الجزائر: دار الكتاب العربي، ص ١٠٥.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص ص١٥١-١٦٣.

ولكن الملة الإسلامية عندما تفرقت إلى فرق وممالك بدأت بالتراجع، وانحسرت فتوحاتها وانشغلت بشؤونها الداخلية، أي عندما طغت العصبية المذهبية أو المناطقية أو القومية على الملة الإسلامية، نتيجة للفتوحات ودخول شعوب وأمم أخرى في عداد الملة الإسلامية، وما استتبع ذلك من تعصب كل جماعة لعصبية تجمعها بالإضافة للعصبية الدينية أو بفعل العصبية الدينية الجديدة القائمة على التعصب للمذهب، التي أدت إلى ظهور التعصب المذهبي، ولم ينحصر تأثير هذا التعصب على الملة الإسلامية ككيان اجتماعي سياسي ديني موحد بل امتد التأثير ليطال العصبيات القبلية.

## العصبية والتعصب الحزبـــــي

الانتماء لحزب حدث سياسي في حد ذاته، كذلك العمل على نشر أطروحات ذلك الحزب والدعاية له قصد مضاعفة عدد المنتمين له هو كذلك نشاط سياسي. والحزب السياسي له امتداده الاجتماعي باعتباره ظاهرة اجتماعية لها نشاطات اجتماعية سياسية، لذا فالحزب مؤسسة اجتماعية، والدليل على ذلك أننا لا نجد حزبا لا يعرض مشروعاً اجتماعياً، وما يطرحه الحزب ولو كان بلبوس العلم فإنه أيديولوجيا تحمل في طياتها آراء وأفكار وتصورات ورؤى للواقع الاجتماعي السياسي القائم، والكيفية التي ستتحقق فيها أهداف هذا الحزب، وتتحول هذه الأيديولوجيا مع التعصب الانتمائي إلى تشيّع.

وكان ابن خلدون يدعو لعدم تحزب العلماء في علومهم، "ويرى في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها"(١)، لأنهم يجب أن يتمتعوا بالحيادية والعلمية والموضوعية، فهم "معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر على العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر"(٢).

ويأتي في هذا الإطار ما حذر منه ابن خلدون من أن "التشيعات للآراء والمذاهب" يجب الابتعاد عنها والبقاء في وضعية الحيادية. لذلك، قال: "من أسباب انتشار الكذب والزيف في التاريخ: التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه في التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو مذهب قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله"(٣).

هكذا كان حال العالم المتجرد من التشيع للآراء والمذاهب أما حال المشتغل بالعلم ولا نقول العالم، فإنه يلبس الحق بالباطل، ويزيّف الواقع، وينحاز للفكر المسبق من قبله، لذا ينطلق من فكرة مسبقة يحاول إضفاء صفة العلم عليها، ونستطيع أن نقول عنه بأنه العالم المتحزب،

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص٥٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٥.

والعالم المتحزب هو العالم الذي ينطلق من أهداف محددة خاصة بمجموعة من الناس، قد تكون هذه المجموعة طبقة أو فئة أو مجموعة عرقية أو وطنية أو قومية، ويكون العلم الذي يصوغه يحمل في مفرداته الأيديولوجيا التي تصيغ لهذه الجماعة أو الفئة من الناس الطريق المؤدي بها إلى تحقيق أهدافها، بعد أن تضع الأسس الفكرية من خلال ما يسمى المشروع الفكري لهذه الفئة. فلا حزب بدون أسس فكرية تشكل منطلقاته الفكرية والنظرية التي ينطلق منها نحو تغيير الواقع القائم، وصنع واقع قائم جديد يحقق فيه أهدافه ويطبّق طروحاته الفكرية والنظرية على أرض الواقع، وعلى أساس المنطلقات الفكرية أو الأيديولوجية التي يستند عليها الحزب يظهر التعصب الانتمائي للحزب، فلا حزب بدون فكر يستند عليه وينطلق منه ويصيغ نظريته الحزبية منه.

أمّا في المناخ السياسي الذي يغلب عليه الطابع الطائفي، تكون الصلات والتحالفات على أساس تحقيق المصالح المشتركة للفرقاء الذين تتقاطع مصالحهم مع بعضهم بعضاً وربما تتكامل، وقد تتسم الحياة السياسية بالعمل الجهوري "والعمل الجهوري الحقيقي يعني وجود مجموعة أحزاب وأشخاص يشعرون أنهم يشاركون جميعاً في حل سياسي"(١).

ولعل من مظاهر التعصب الحزبي تقسيم الأحزاب بحسب توجهها المذهبي الذي تأخذ به، فيصنف من يسعون للتغير الجذري الأحزاب الساعية للمحافظة على الواقع القائم بأنها أحزاب رجعية أو محافظة وبأن الزمن تجاوزها، فالحزب يكون رجعياً "إذا كان يعمل في الحفاظ على التقاليد والتمسك بالقديم وعدم الخروج عن الأوضاع المستقرة، ولهذا يعرف أيضاً باسم الحزب المحافظ، ويعرف أعضاؤه باسم المحافظين"(٢)، وعلى عكسها الأحزاب الثورية أو التقدمية، فالحزب الثوري أو التقدمي هو الذي ينشد التجديد ويهدف إلى التغيير ويميل إلى الخروج عن المألوف من الأوضاع القائمة.

وأياً تكن الصفة التي تُطلق على الحزب حسب التوجه المذهبي؛ سواء كان ثورياً أو تقدمياً أو رجعياً أو محافظاً فهو حزب متعصب، فالحزب الثوري متعصب من خلال سعيه لتغيير الواقع وإقامة واقع جديد بدلاً عنه. بينما إذا كان الحزب رجعياً فهو حزب متعصب للواقع القائم ويسعى للمحافظة عليه بكل ما أوتي من قوة. وكذلك حال الأحزاب الملكية التي غالباً ما

---

(١) بقرادوني، كريم (١٩٩٦)، استقصاء حول الأحزاب في لبنان. في انطوان مسرة (مشرف)، **الأحزاب والقوى السياسية في لبنان (ندوة)، إلتزام واستراتيجية سلام وديمقراطية للمستقبل**، بيروت: منشورات المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم. ص ١٣٧.

(٢) عبد الحليم كامل، نبيلة، **الأحزاب السياسية في العالم**، مرجع سابق، ص ١١٢.

توصف بأنها "رجعية" لتمسّكها بنظم تقليدية في حين أن كثيراً من الأحزاب الجمهورية توصف بأنها تقدمية أو ثورية لمناداتها بأفكار مستحدثة.

فالتعصب الظاهر من قبل هذه الأحزاب يكون للأهداف التي تسعى لتحقيقها، وللواقع القائم أو الواقع المنشود الذي تسعى إلى إقامته، وأكثر ما يتجلّى التعصب الحزبي في نظام الحزب الواحد، حيث إن "الديكتاتوريات تعبئ أكثر أنصارها حماسة في حزب سياسي واحد يخضعون فيه لنظام استبدادي، وهذا النوع من الأحزاب يهدف هدفاً معيناً وله صبغة خاصة ويعمل عادة في خدمة طبقة مسيطرة ويتمتع باحتكار السلطة السياسية"(١). فيشكل الحزب الواحد عصبية يجمع بين أفراده تضامن مثل ما يجمع بين أفراد العصبية الواحدة، تتمظهر هذه العصبية الحزبية في محاولة القضاء على الخصوم وإقصاء كل القوى السياسية المغايرة للحزب، وإفراغ الساحة السياسية إلا من المناصرين والأتباع.

ويقابل التعصب بالتعصب، وفق دعاوى لا تخلو من التعصب الحزبي المنعكس عن التعصب العرقي العنصري، وهكذا كانت الأحزاب الصهيونية والتي يظهر تعصبها الحزبي من خلال "سياستها الثابتة والساعية من خلالها إلى تحقيق هدفين أساسيين هما: سياسة احتلال الأرض وسياسة احتلال العمل"(٢). فهذه الأحزاب سواء كانت علمانية أو دينية، أو عُمّالية، يمينية أو يسارية "تتماثل في مفاهيمها الأيديولوجية وإلى حد كبير في ترجمة تلك المفاهيم إلى مواقف سياسية، ويشكل الفكر القومي – الشوفيني – الغيبي ركيزة أساسية لمفاهيم هذه الأحزاب ومواقفها السياسية من القضايا الأساسية المتعلقة بالسياسة الخارجية والأمنية"(٣)، ويظهر تعصبها على شكل تزمّت وتشدد وثبات وصلابة في المواقف والعمل على إلغاء الآخر ونفي وجوده.

والتعصب الحزبي بشكل عام قد يكون أكثر شدة وتطرفاً في التنظيمات السرية أو المنغلقة على ذاتها، حيث يفقد الفرد شخصيته وفرديته، ويتقمص شخصية العصبة، ولكن هذا الشعور لا يبدو واضحاً، ولا يصبح شعوراً فاعلاً إلا إذا كان هناك خطر خارجي يهدد وجود العصبة أو ينال من كيانها المادي أو المعنوي.

---

(١) عبد الحليم كامل، نبيلة، **الأحزاب السياسية في العالم**، مرجع سابق، ص١٠١-١٠٢.

(٢) الحمادي، أحمد خليل (٢٠٠٧)، **سوسيولوجية الصراع العربي الإسرائيلي**، بحث جامعي غير منشور،جامعة دمشق، دمشق، سوريا، ص١٧.

(٣) عبد الله، هاني (١٩٨١)، **الأحزاب السياسية في إسرائيل**، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ص ٤.

لقد سعت أغلب التيارات الدينية والمذهبية إلى التغلغل في المجتمعات المعاصرة عن طريق خلق وإنشاء الأحزاب السياسية التي تستند على أفكارها العقائدية، ساعية من خلالها الوصول إلى الحكم والسلطة في هذا المجتمع أو ذاك، من خلال التنظيم والحشد والتعبئة وما إلى هنالك من أمور. ومن أجل تحقيق غاياتها وأهدافها تحاول هذه التيارات الدينية والمذهبية في إطارها الحزبي إلباس حزبها أو أحزابها اللبوس الديني لتحقيق أكثر درجات التعصب والحشد التعصبي لها.

وقد تطرق ابن خلدون لذلك في "أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها"[١] والسبب في ذلك يعود إلى أن الأحزاب السياسية القائمة على الدعوة الدينية تؤدي إلى "خلق الاجتماع الديني"[٢]. ونضيف لكلام ابن خلدون كلمة السياسي لتصبح العبارة خلق الاجتماع الديني السياسي. وهذا الاجتماع الديني السياسي يحقق التعصب العالي الشدة المؤدي بالمتعصب وفق هذا الاجتماع إلى تقديم الغالي لتحقيق أهداف ومتطلبات الاجتماع الديني السياسي المنتمي إليه. وكان ابن خلدون قد تطرق إلى دور الدعوات الدينية في تحقيق الاجتماع الديني المميّز ونجاحه "والاجتماع الديني الذي حدث لدولة لمتونة ودولة الموحدين حقق لهما مضاعفة قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة"[٣].

أما في عصرنا الحاضر وأيامنا التي تطغى عليها الصراعات في العديد من الدول العربية والإسلامية، فنلاحظ تأثير التعصب الحزبي للجماعات الدينية بشكل عام، والجماعات الدينية الإسلامية بشكل خاص على مجرى حياة أفرادها متفجرة في وسط من يعتبرونهم أعداء لهم ولعقيدتهم الدينية.

ومما تجدر الإشارة إليه أن أي حزب لا يمكن أن يحقق النصر ويحقق أهدافه إلا بتوفر شروط النصر وهي: تحديد الهدف وامتلاك زمام المبادرة، والمتابعة المتواصلة في العمل الحثيث لتوفير متطلبات ما يعمل لتحقيقه والإخلاص التام من قبل العاملين على تحقيق النصر، وكل هذه الأمور لن تتحقق إلا من خلال التعصب للحزب من قبل أعضائه ونستطيع تشبيه التعصب الحزبي بالنسبة للحزب بالطاقة الحركية الحاصلة عن العصبية التي تُسيّر هذه الأحزاب نحو تحقيق أهدافها. وكلما كانت درجة التعصب الحزبي قوية وكان أعضاء الحزب

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ص١٥٨.

(٣) المصدر نفسه، ص١٥٨.

ملتزمين بالحزب وأهدافه كانت الرابطة بينهم أشدّ، ويسعون بكل ما أوتوا من قوة نحو تحقيق الأهداف التي وضعوها نصب أعينهم.

كما ظهر في سياق البحث تفاوت في شدة درجات التعصب من حزب إلى آخر، وكان أفضلها تلك الأحزاب التي كانت تميل إلى الاعتدال في سبيل تحقيق غاياتها، وأنبذها تلك التي كانت تميل إلى التشدد والغلو واللجوء إلى القوة واستخدام السلاح وسفك الدماء، والتكفير، ونفي الآخر. وسرعان ما تؤدي هذه التصرفات إلى انهيار هذه الأحزاب وانهيار تلك الدول القائمة عليها نتيجة للظلم (العدوان) المؤذن بالخراب متى وأينما حلَّ، والمؤدي في النهاية إلى انتفاض من يرزحون تحته كأمر طبيعي. وقد تطرق ابن خلدون إلى هذا الموضوع قائلاً: "والعدوان على الناس في أموالهم وحرمهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم فهو يفضي إلى الخلل والفساد دفعةً وتنتقض الدولة سريعاً بما ينشأ عنه من الهرج المفضي إلى الانتقاض"[١].

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص٢٩٠.

# الفصل الرابع

## العصبية والتعصب العنصري

إنَّ التفرقة العرقية قديمة قدم الإنسانية. فمنذ أن أدرك الإنسان الاختلاف بينه وبين الآخرين، بدأ يترسّخ هذا التمايز وفقاً للمصالح على أساس الانتماء العرقي، ليتحول التمايز لامتيازات يتميز بها الأقوى على حساب الأضعف، مما ولّد نظام التفاوت العنصري، ومهّد لنشوء نظريات التفوق العرقي التي روّجت أيديولوجياً لإقامة الأنظمة العرقية والعنصرية في العالم، وسيادة "العرق المتفوق"[١]، ولعلّ "سبارتاكوس"[٢] وثوريته هي أحد نتائج هذا التمايز العرقي، حيث أدى استغلاله وأمثاله من العبيد من قبل الرومان إلى إعلان ثورتهم وتمردهم على واقعهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي دفعهم لمحاولة الخلاص من الجور والاستغلال القائم على التمييز العنصري، في مرحلة كان السيد يتحكم في كافة مناحي حياة الإنسان (العبد) حتى أنه كان يمتلك حق تقرير مصير حياة عبده.

وعرفت العرب هذا التمايز العنصري والتعصب العنصري الناتج عنه، فكان من المتعارف عليه آنذاك أن أسرى الحروب يتحولون إلى عبيد، ويظهر التمايز والتمييز ضدهم حيث يفقدون حريتهم ويتحولون مُلكاً لمالكهم الذي يتصرف بهم كيفما شاء. لذا، ما إن ظهر الإسلام حتى قرر إنصاف هؤلاء، ودعا إلى تحررهم وفك رقابهم ككفّارة للمعاصي والذنوب التي قد يرتكبها المؤمن. ولقد كان الدين الإسلامي في بدايته دين الضعفاء، ولعل هذا ما أثار حفيظة أكابر القوم والسادة من الإيمان بالدين الجديد، لكونهم أصبحوا وعبيدهم متساوين في مرتبة اجتماعية واحدة. وهذا النبي محمد صلى الله عليه وسلم يضع أسس النظام الإسلامي الجديد والمكانة الاجتماعية لأبناء المجتمع وفقاً للتقوى والإيمان، فقال: "ليس لعربيّ على عجميّ فضل، ولا لعجميّ على عربيّ فضل، ولا لأسود على أبيض، ولا لأبيض على أسود فضل إلا بالتقوى"[٣]، أي ساوى ما بين الناس وألغى التمايز القائم على الانتساب القومي والعنصري،

---

(١) ف- كورتونوف (١٩٨١)، **صراع الأفكار في العالم الحديث**، حنّا عبود (مترجم)، دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ص٣٣.

(٢) كان سبارتاكوس عبداً رقيقاً أصله من تراقيا، تعلم في مدرسة للعبيد كيفية مصارعة الوحوش في ملاعب روما لتسلية الرومان، وفي عام ٧٣ ق.م نظم ثورة للعبيد في تلك المدرسة، وانتشرت أنباء نجاحها في مختلف أرجاء البلاد، وسرعان ما انضوى تحت لوائه الآلاف من العبيد، ونادوا بزعامته لهم، وأرسل مجلس الشيوخ آنذاك عدداً من الجيوش فانتصر عليهم.

(٣) البخاري، محمد بن اسماعيل أبو عبد الله (٢٠٠٤)، **صحيح البخاري**، القاهرة: دار ابن الهيثم، ص٣١٢.

وهذا ما جعل المساواة تسود في الدولة الإسلامية وخاصة في مراحلها الأولى، ولكن الحضّ على المساواة لم يلغ التمايز العنصري بشكل نهائي، وإنما بقيت رواسبه موجودة تظهر ما بين الحين والآخر على شكل الحط من شأن هذا أو ذاك على أساس عنصري.

لذا، عندما جاء الإسلام حاول إلغاء العبودية، ومحاربتها من خلال الحض على إعتاق العبيد، والعمل على تحقيق المساواة ما بين المسلمين على أساس التقوى. ولكن الإسلام لم يلغ الفروق العرقية، وإنما كانت متأصلة في عقلية الناس وموجودة واستمرت ما بين مكونات الملة الإسلامية، والدليل على ذلك ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم وجاء على لسان ابن خلدون: "اسمعوا وأطيعوا وإن ولّي عليكم عبد حبشي ذو زبيبة"(١)، أو كما ورد في صحيح البخاري: "اسمع وأطع ولو لحبشي كان رأسه زبيبة"(٢).

ويعلّق ابن خلدون على هذا الحديث قائلا: "وهذا لا تقوم به حُجّة في ذلك فإنه خرج مخرج التمثيل والغرض للمبالغة في إيجاب السمع والطاعة"(٣). ولعل ذلك إشارة إلى ضرورة السمع والطاعة، ولو تسلّم أمر المسلمين أحدهم ممن ينتمي إلى مرتبة دنيا نتيجة لأصله العربي والقبلي العريق في النسب. لذلك، قال ابن خلدون عن المقصود بكلام النبي بأنه خرج مخرج التمثيل والغرض، بمعنى على المسلمين السمع والطاعة، ولو تولى أمرهم أحطّهم أصلاً ونسباً عبد حبشي، وليس هذا فقط وإنما أيضاً بالإضافة إلى هذا الأصل الحبشي بجميع المواصفات المعروفة عن أبناء هذا الجنس هناك صفة مضافة إليه هي أنه ذو زيبية في رأسه (أي مكتمل عوامل تنفير الانصياع لمثل هذا الشخص) مع ذلك حضّ النبي على السمع والطاعة لمثل هكذا شخص إذا ما كان هو ولي أمر المسلمين.

ولكن هذا التمايز العرقي لم يكن يشكّل شرخاً عميقاً في جسد المجتمع الإسلامي بل كان يطغو أحياناً أثناء المهاترات ما بين مكونات هذا المجتمع، وأثناء تعبير هؤلاء عن مواقفهم التي لا ترضي أسيادهم فيما مضى قبل الإسلام ولمنافستهم للعرب الأقحاح في بعض المناصب السياسية. وتعود تلك التفريقات لنزعة أنانية ممن يقدمون عليها، بينما الشائع والسائد هو المساواة ما بين أبناء الملة الإسلامية، وهذا ما نجده في مقولة عمربن الخطاب "لو كان سالم مولى حذيفة حيّاً لوليته أو لما دخلتني فيه الظّنّة"(٤).

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٩٤.

(٢) البخاري، محمد بن اسماعيل أبو عبد الله، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، ص٨٣.

(٣) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٩٤.

(٤) المصدر نفسه، ص١٩٤.

ويعتبر ابن خلدون قول عمر بن الخطاب نابعاً من استعظامه أمر الخلافة ورأى "شروطها كأنها مفقودة في ظنه عَدَلَ إلى سالم لتوفر شروط الخلافة عنده فيه حتى من النسب المفيد للعصبية...وهي حاصلة من الولاء[١]، [٢]. وما يهمنا هنا أمر المساواة ما بين أبناء الملة الإسلامية، على الرغم من وجود رواسب التمايز العرقي والعنصري والقومي العائدة لفترة ما قبل الإسلام في المجتمع العربي، فلو كانت المساواة محققة ومكانة الجميع واحدة ولا يوجد تفاخر واعتزاز فيما بينهم، لما قرر النبي صلى الله عليه وسلم في حديث صريح أسس الفضل ما بين المسلمين على أساس التقوى في الملة الإسلامية الناشئة كما مرَّ من قبل قليل في الحديث الشريف الذي يبتدىء "ليس لعربي" وفي غيره من الأحاديث الناصّة على ذلك.

ولقد جاء الحسم لمسألة التعصب العرقي والقومي والقبلي بنص قرآني صريح حيث قال تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ[٣]، وهذا ما طبقوه في حياتهم وعلاقاتهم مع بعضهم بعضاً ومع الآخرين، فلم ينظر العرب باحتقار إلى غيرهم من الشعوب الأخرى، كما لم يكن لون البشرة الأسود بحائل دون الاختلاط معهم وصعود مراتب الوزارة والإمارة، وقد كان كافور الإخشيدي أحد الذين تولوا الإمارة في مصر في عهد الإخشيديين أسوَدَ.

فهذا هو الغالب، ولكننا لا ننكر طفو بعض الإشارات والنعرات والتعبيرات أثناء المناكدات وتخييب الآمال، التي قد تكون مقصودة على هؤلاء من آخرين، مما قد يطالونهم بالهجاء والتذكير بدناءة أصلهم ووضاعته. ولكن ذلك يكون ناتجاً من القهر الحالّ بهؤلاء من أمثال الأخشيدي، والذي جعلته مبادئ الإسلام السمحة أميراً متحكماً يقرر مصير المسلمين عرباً وعجماً، لذا عندما قصده المتنبي وخيّب آماله فقد هجاه، قائلاً: "ساداتُ كُلِّ أناسٍ من نُفُوسِهمُ - وسادَةُ المُسلِمينَ الأعبُدُ القَزَمُ"[٤]. وتعتبر هذه التصرفات وأمثالها طفرات تشوب الطابع العام، الغالب عليه الإخاء والتسامح والمساواة في القيمة الإنسانية ما بين جميع أبناء المجتمع، هذا بالنسبة للإسلام والملة الإسلامية ولكن التاريخ الإنساني شهد ظهور التعصب العنصري في عدة أشكال منها:

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٩٤.

(٢) يتطرق ابن خلدون هنا لموضوع اختلاف الأمة في حكم الخلافة وشروطها. المصدر نفسه، ص ص١٩١-١٩٦.

(٣) القرآن الكريم، **سورة الحجرات**، آية ١٣.

(٤) المتنبي، ابو الطيب أحمد بن حسين (١٩٨٦)، **ديوان المتنبي**، القاهرة: المركز العربي الحديث، ص٢٨٤.

**التعصب العنصري القائم على أساس التمايز الديني:**

من صور التعصب العنصري القائم على أساس التمايز الديني ما يُروّج له ضد الإسلام ومعتنقيه على سبيل المثال في فرنسا خاصة والغرب عامة. فهذا "جان كلود بارو" ينعت الدين الإسلامي بأنه: "دين محارب وغازٍ يحتقر غير المؤمنين به"[١] ويعتبره من أكثر الأديان رجعية ومعاداة للديمقراطية وانغلاقاً في وجه حقوق الإنسان وأبعدها عن الحداثة، ويعلن بكل مغالاة الكراهية والتعصب والانغلاق أن الإسلام عقبة في طريق العالم الحديث، ويضيف "بارو": "علينا أن لا نخفي على أنفسنا حقيقة المشكلة، إن نجاح الاندماج يمر بترك ممارسة الديانة الإسلامية التي تشكل ديانة سياسة لا علاقة لها بالعلمانية، وعندما يسأله الصحفي ألا تخشى بأن تُتَهم بالتعصب؟ يجيب: ولكن الدين الإسلامي هو أكثر الأديان استعباداً للناس وانغلاقاً وهناك نقاط تشابه بينه وبين الماركسية"[٢].

**التعصب العنصري القائم على أساس التمايز القومي:**

ظهرت هذه النزعة في النازية في ألمانيا وفي الفاشية في إيطاليا وفي اليابان، ووفق هذه النزعة القومية وهي مظهر العصبية، ظهر التعصب العنصري الألماني على شكل جحافل عسكرية تردد نشيد ألمانيا فوق الجميع وهي بقيادة القيصر(غليوم الثاني)، ثم بقيادة هتلر في غزو كبير ساحق لتحقيق السيادة الجرمانية الآرية على أساس العنصرية والوطن الألماني الكبير والمجال الحيوي، كما عبّر موسوليني عن إيطاليا الفاشية معلناً: "إن أسطورتنا هي الأمة إن أسطورتنا هي عظمة الأمة"[٣]، مظهراً في ذلك نزعته القومية.

ويظهر التعصب العنصري القائم على أساس التمايز القومي بصورة واضحة في أوروبا اتجاه الوافدين إليها عن طريق الهجرة سواء كانت مؤقتة أو دائمة، فلقد لخص رئيس الوزراء البريطاني السابق جون ميجور التوجس الأوروبي من كابوس الهجرة من الجنوب إلى الشمال عندما قال: "علينا ألا نفتح بلادنا على مصراعيها لكل القادمين من الخارج لمجرد أن

---

(١) الشوباشي، شريف (١٩٩٢)، **هل فرنسا عنصرية؟ إشكالية الهجرة العربية والإسلامية في أوروبا**، قليوب: مطابع الأهرام التجارية، ص١٦٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ص١٦٩-١٧٠.

(٣) غيران، دانيال (١٩٧٣)، **دراسات في الفاشية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص ١٣٧.

روما وباريس ولندن أكثر جاذبية من بومباي والجزائر"[١]. ولقد أيقظت مشكلة الهجرة اليمين المتطرف في أوروبا بعد القضاء على النازية والفاشية في الحرب العالمية الثانية، فظهرت تيارات اليمين المتطرف المتخذ من مشكلة المهاجرين ذريعة للعودة إلى العمل السياسي العام حيث تقوم سياستهم على الدعاوي العنصرية المعروفة من تفوق الرجل الأبيض على باقي الأجناس ورفض التواجد الأجنبي أو استعباد الأجانب الذين يُقبل بوجودهم.

لذلك، كانت الهجرة واحدة من الظواهر الاجتماعية الهامة التي تثير العنف والاضطرابات، فالمهاجرون يُنظر إليهم كمتدخلين أجانب ومنافسين غير شرعيين للمصادر القليلة مثل الإقامة والأعمال والفوائد والمنافع. لذا، سادت على سبيل المثال في بريطانيا مشاعر استياء وعدوانية على مدى تاريخي طويل اتجاه الأجانب، مشاعر تعود إلى العصور الوسطى وما قبلها، ولقد تُرجمت هذه المشاعر إلى أعمال عدائية واضطهاد ومعاناة وتمييز وحقد. فلقد تطور كثير من السخط والعداء اتجاه البحارة والعمال السود الذين سُلبوا ونُهبوا لإفساح الطريق أمام الباحثين عن العمل من البيض، "ونتيجة لإعتراض العاطلين البيض على العمل لوجود السود الذين ينافسون في سوق العمل تطورت هذه العدائية بالحقد العنصري والأنماط العرقية الكافية التي نشرتها تجربة الإمبريالية ومشاعر التفوق الإنجلو ساكسوني على شعوب المستعمرات السود"[٢]. مهّد ذلك لظهور حزب الجبهة الوطنية اليميني المتطرف المرتكز في وجوده إلى مشكلة الهجرة وتضخيمها حيث جعل طرحها مقبولاً من الجميع، بل مطلوباً بإلحاح من قبل السلطة لمواجهة الغضب المكتوم الذي يهدد بالإنفجار، متجاوزين المأساة المروّعة التي عانوا منها نتيجة للعنصرية ومضاعفاتها في الحرب العالمية الثانية.

وهكذا، ظهر الجو المشحون ضد الأجانب في كل مكان يحتك فيه الفرنسيون بالمهاجرين، ولا ينتج هذا الجو من تراكمات ماضية أو تعليلات منطقية فقط، وإنما بصفة أساسية من اتهامات غير محددة تشيع مناخاً معادياً للمهاجرين، وتُركّز كراهية المجتمع الفرنسي وتصب غضبها على تلك الفئة التي يُحمّلها البعض كافة مشاكل فرنسا، عملاً بالقاعدة المعروفة تاريخياً بأن كل شعب في حاجة إلى التنفيس عن نفسه على حساب الآخرين، وعادة ما يكون هؤلاء من الأقليات العرقية أو الدينية أو من الأجانب.

---

(١) الشوباشي، شريف، **هل فرنسا عنصرية؟ إشكالية الهجرة العربية والإسلامية في أوروبا**، مرجع سابق، ص٨.

(٢) هنري، زيغ ليتون (١٩٨٣)، **السياسة العرقية في بريطانيا**، طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ص١٦٩.

وهكذا ظهرت سياسة عنصرية في أوروبا وأمريكا وبعض دول العالم يطلق عليها أحياناً تسمية النازيين الجدد، وترتكز هذه السياسة على منهج فكري عنصري "يقوم على معاداة كل من هو ليس أبيض البشرة ويعيش في بلدانهم كالسود والآسيويين والساميين والشرق أوسطيين وأديان كاليهودية والإسلام، بحجة أن هؤلاء جميعاً يهددون بتغيير طبيعة مجتمعاتهم، الأمر الذي قد يؤدي أيضاً لانقراضهم"[١]. وانتشرت هذه الحركات العنصرية الحديثة في كل من ألمانيا وروسيا والولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، وامتدت هذه العنصرية لدول أوروبا الغربية جميعها.

**التعصب العنصري القائم على أساس التمايز باللون:**

سياسة الأبارتيد تأسست على "أساس سمو العنصر الأبيض على غيره من الأجناس المتواجدة في إقليم جنوب إفريقيا، وهدفت هذه السياسة إلى تمكين البيض الذين يشكلون أقل من خمس تعداد السكان إلى الاحتفاظ بالسلطة والسيطرة بكافة أشكالها في تصريف شؤون البلاد. ولقد حدد وفقاً لقانون تسجيل السكان رقم ٣٠ لسنة ١٩٠٠م كيفية تصنيف الجماعات التي يتكون منها شعب جنوب إفريقيا الدالة على الشخص المقترن بصفة لونية معينة"[٢]: فالشخص الأبيض هو الشخص الذي: يبدو بوضوح في مظهره أنه أبيض ولا تقبله الكافة على أنه شخص ملون، وصنف آخر من الأشخاص تقبله الكافة على أنه أبيض، ولا يبدو واضحاً من مظهره أنه شخص غير أبيض، لكن الشخص الذي يبدو من مظهره أنه أبيض وقبلته الكافة على هذا الأساس، لن يصنف باعتباره أبيض متى كان أحد أبويه الطبيعيين قد صنف على أنه عضو من عنصر آخر. بينما الشخص الإفريقي هو: الشخص الذي هو بالفعل عضو من أي عنصر أرومي ومن قبيلة إفريقية، أو تعتبره الكافة كذلك، أما الشخص الملون فهو: الشخص الذي لا هو بالأبيض ولا بالإفريقي أي في الغالب ذو بشرة سمراء،أما الشخص الآسيوي فهو: الشخص الذي هو من أصل هندي أو باكستاني عموماً.

ووفقاً للقاعدة القائلة لا مجال للاجتهاد في مورد النص، والنص هنا قانوني، يتم بموجبه التمييز ما بين مكونات المجتمع الجنوب إفريقي على أساس اللون. ولاحظنا العلامة الفارقة ما بين هذا الشخص وذاك هو لون بشرته وفارق اللون هي الصفة المميزة التي على أساسها يتم التمييز ما بين إنسان وآخر. وبما أن البحث لا يقصد دارسة تاريخ التعصب العنصري القائم

---

(١) **نازيون جدد**، ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، ..http://ar.wikipedia.org/wik

(٢) السامرئي، ضاري رشيد (١٩٨٣)، **الفصل والتمييز العنصري في ضوء القانون الدولي العام**، بغداد: دار الرشيد، ص ص٣١٨-٣٢٠.

على أساس اللون وإنما الإشارة إلى وجود هذا التعصب، وفي العودة إلى زمن تطبيق سياسة الآبارتيد، حيث أضحت العنصرية وهي شكل من أشكال العصبية: نظاماً اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً جوهره أعمال القمع الضارية ضد الإفريقيين، وانتزاع الحقوق والحريات الأساسية من غير البيض، وتحويلهم إلى أشياء بعد تجريدهم من إنسانيتهم يمكن التصرف بها حسب الطلب، حتى أمسى الملايين من ابناء هذا الشعب في سجن كبير سقطت عنها حقوقها وحرياتها بحكم السيطرة البيضاء الأوروبية.

وهكذا، نتيجة لتعقد مضاعفات التعصب العنصري القائم على التمايز العرقي وحساسيته، فقد دخل الحياة الديمقراطية البريطانية من أوسع ابوابها وأعقد مشاكلها، ألا وهي مشكلة الهجرة والمهاجرين والمقيمين في المجتمع البريطاني، والذي يعزى لوجودهم بعض مشكلات المجتمع، ما أدى لإعادة ذكريات التمييز العنصري في بدايات القرن العشرين حيث "شعر المستوطنون السود بأذى مضاعف رغم تحولهم رعايا بريطانيين، ولأنهم ليسوا بريطانيين أصليين فقد تمت معاملتهم بالتالي كأجانب من قبل القاطنين المحليين، وعانوا لأنهم سود من التمييز والحقد العنصريين"(١). ولم تقتصر المعاناة على السود فقط، بل على جميع الملونين من مختلف الأعراق والأجناس ولكن بصور ودرجات متفاوتة. وهكذا، نجد مظاهر التعصب العنصري القائم على التمايز على أساس اللون في أعرق المجتمعات الديمقراطية وأكثرها تقدماً.

لقد حلّت الأيديولوجيات والعقائد الأيديولوجية حديثاً مكان العقائد الدينية زمن ابن خلدون، وأصحاب هذه العقائد الأيديولوجية يتصفون بالتعصب العنصري وينطبق عليهم ما ذكره ابن خلدون حول هذا النوع من العصبية: "في أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع"(٢)، وذلك لأنهم ونتيجة لتعصبهم العنصري الذي يؤهلهم إلى أن يوحدّوا صفّهم ويحشدوا قوتهم ويحددوا أهدافهم مما يجعلهم "أقدر على التغلب والاستبداد كما قلناه واستعباد الطوائف لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم ولأنهم يتنزّلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العُجم"(٣).

وتوحشهم زمن ابن خلدون يقابله عنصرياً بربريتهم وهمجيتهم ودمويتهم وعنصريتهم أي عصبيتهم. لذا، يزعم هؤلاء المتعصبون في العمل على نقاء الأصل والمحافظة عليه لقيادة

---

(١) هنري، زيغ ليتون، **السياسة العرقية في بريطانيا**، مرجع سابق، ص١٦٩.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ص١٤٥.

دفة المدنية والتسيّد على سائر الشعوب، ويزعمون بأنهم حملة رسالة المدنية للبرابرة، ويظهر التعصب العنصري لديهم من خلال تصرفاتهم وممارساتهم اللا إنسانية والتي تصل إلى حد التطهير العرقي والإبادة الجماعية والقضاء على سكان البلاد الأصليين.

ومن خلال الربط مابين التعصب للجماعة أو للرابطة أو للقبيلة أو للملة عند ابن خلدون والتعصب للعنصر على أساس اللون أو العرق عند بعض الشعوب الحديثة التي تبنت ذلك، نجد أن أفكار ابن خلدون خالية من النزعة العنصرية أو العرقية لا سيما وهو يؤكد أن النسب أمر وهمي لا حقيقة له "إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام"[١].

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٢٩.

## العصبية والتعصب الفكري

إن كل مشروع سياسي لا بدَّ له من أن يُسبق بمشروع فكري يُمَهّد ويؤسس له فكرياً، وقد يكون أساس هذا المشروع فكرة برقت في خاطر أحد الرجال، عمل على تنميتها وتعزيزها حتى أصبحت راسخة متجذرة في محيطها الاجتماعي مما يؤهلها لتكون قابلة للتطبيق. وغالباً ما يكون الطرح الفكري يحمل في طياته المبررات التي تصوغ النهوض بالمشروع السياسي المطروح بناء عليه، والمروَّج له من أجل تحقيقه على أرض الواقع.

والمشروع السياسي قد يحوي في حده الأقصى كيفية تحطيم الدولة القائمة وإشادة دولة جديدة على أنقاضها، وقد يحوي المشروع الفكري في الجانب الآخر مبررات الإبقاء على الدولة القائمة وترسيخ كيانها ومجابهة كل ما يتهددها. وقد يكون المشروع الفكري عبارة عن جملة من الطروحات الفكرية لحل بعض المشاكل التي تعاني منها الدولة، وُتشكّل رؤية معينة لكيفية حل القضايا السياسية الكبرى، قضية المحافظة على الدولة القائمة، أو تحطيمها وإقامة دولة جديدة بدلاً عنها، وذلك حسب التوجه الفكري لصاحب مشروع فكري خاص، أو أصحاب المشروع الفكري الذي تحوّل لمشروع سياسي يعمل أصحابه على تحقيقه.

وغالباً ما يكون القائمون على المشروع الفكري متعصبين لمشروعهم ما ينعكس على حياتهم بشكل عام، وفكرهم بشكل خاص، والذي يتمظهر وكأنه تصادم ما بين مشاريع فكرية متصارعة مع بعضها بعضاً، "وعندما يتبنى فكرة ما فريق من الناس، نراهم ينزعون إلى الانتظام في جمعية أو عصبة أو حزب"[١]. ولكن الفكرة تبقى فكرة في عالم الفكر والآراء والتوجهات حتى يتسنى العمل على تطبيقها، إن أسمى "فكرة تظل بدون قيمة إذا لم يُقيَّض لها الزعيم الذي يمكنه أن يؤلّب الجماهير حولها، وإن أقدر الزعماء وأرجحهم عقلاً يظل عاجزاً عن توجيه حركة لا يحدد أهدافها رجل فكر، وإذا اتفق واجتمع في شخص رجل الفكر والمنظم والزعيم "الفوهرر" وهذا نادراً مايحدث، انبثق عن اجتماعهم الرجل الزعيم"[٢].

والمشروع الفكري ينطلق بادئ ذي بدء من كونه مشروعاً خاصاً، ليتحول لمشروع عام، وقد يجتاح المجتمع بأكمله كما حدث للنازية، "نعم يمكن فرض مبادئ زعيم أو دكتاتور على جهاز اجتماعي ما، ولكن هذه المبادئ تظل مشلولة إذا لم يعتنقها عتاد بشري منخوب

---

(١) هتلر، أودلف (١٩٩٥)، **كفاحي**، لويس الحاج (مترجم)، بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ص٣١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٣.

ومُجرّب وقادر على تحقيق فكرة الفوهرر"[١]، ولتجميع الناس حول الفكرة وبناء على العصبية لا بد من خطوات تبدأ باستمالة الأنصار، إدخال الفكرة وترسيخها، إظهار الشجاعة والإقدام، ونكران الذات، واجتذاب الناس، وإثارة النقمة على الوضع القائم، وإقناع الناس بالعقيدة الجديدة، والكفاح من أجل القوة لاستخدامها لانتصار العقيدة الجديدة، النزوع نحو التطرف، وإذا أمكن حصر العضوية بالمُتَحلّين بالجرأة والإقدام، هذا ما يخلق أو يوجد عصبية تبدأ بالتعصب لفكرة وتنتهي بجموع تؤمن بها وتكافح متضامنة من أجل تحقيقها، وهذا النوع من العصبية هو حصيلة التعصب الفكري الذي يُروّج له مفكرو المذاهب والحركات السياسية، وبعد أن يتحول إلى عقيدة عامة أو أيديولوجية طاغية يعتقد بها مجموعة من البشر، ويتعصبون لها، مما يدفعهم للقيام بالأفعال المتماشية مع هذه الطروحات. وهنا تبرز مفاهيم التضحية والفداء والشهادة وتقديم الغالي والنفيس في سبيل تحقيقها وهذا مطابق تماماً لسمات أهل العصبية.

وتشكل وسائل الترويج والدعاية للفكرة أساساً لنشرها وبخاصة إذا كانت مستويات الدعاية تختلف باختلاف الشرائح الاجتماعية التي تتوجه إليها، وذلك ليتم الإفادة من الحساسية الصوفية للجماهير وتسخيرهم ليكونوا وقوداً يشعل نار الشعور بالعصبية الجديدة، ويجعل منها أدوات طبيعية للدفاع عنها في الحرب والسلم.

لقد تحولت الصهيونية التي تأثرت بفكرة التعصب القومي في أوروبا إلى هذا النوع من العصبية وهو ما دفع مفكريها نحو تحويل اليهودية إلى قومية جامعة ليهود العالم، وعلى أساسها يتم إقامة الوطن القومي اليهودي لهم، لقد "تأثر غلاة الصهاينة بالنازية والفكر النازي، وبدا ذلك واضحاً في فكر وآراء العديد من أقطاب الحركة الصهيونية ومفكريها، ومنهم "جابوتنسكي"[٢]، الذي "تأثر بشكل عميق بالفاشية عقب ظهورها بعد الحرب العالمية الأولى، وبواقعية سياسة القسوة والبطش وبفعاليتها، ورأى أن الغرب المؤمن بالحرية والإنسانية وبحقوق الآخرين قد ولّى، وحل مكانه عالم جديد يرفض النزعة الإنسانية ولا يعتبر إطلاقاً لحقوق الآخرين، ويستند

---

(١) هتلر، أودلف ،**كفاحي**، مرجع سابق، ص ص٣٢٢- ٣٢٣.

(٢) جابوتنسكي: "أديب وصحفي وخطيب لامع، ومؤسس الحركة الصهيونية التصحيحية ورئيسها ومدير العمل السياسي المستقل، ولد في روسيا عام ١٨٨٠، واشترك في الصحافة الروسية، كذلك نشط منذ شبابه في الحركة الصهيونية، فاشترك في حركة (الدفاع الذاتي) ضد المشاغبين الروس، وكان أحد المتحدثين في مؤتمر هلنسكي، ومن المؤكدين على أهمية الثقافة الوطنية واللغة العبرية، توفي في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٤٠ ، وقد نقلت رفاتة إلى إسرائيل ودفنت في جبل هرتزل في القدس عام ١٩٦٤، وأقيمت على اسمه مستوطنة نحلات جابوتنسكي بالقرب من بنيامينا". سهام مهدي، عبير (٢٠١٢)، **التعصب في الفكر الصهيوني**، عمان: دار الجنان للنشر والتوزيع، ص١٦٦.

على الأنانية طريقاً لوجوده الذي لا ينتعش في ظل العقل والأخلاق، بل في ظل الحيوية الجسدية"[١].

من أهم الأفكار الغربية التي تبنتها الصهونية لبناء العصبية الخاصة بالصهيونية، "الأفكار السياسية الخاصة بالقومية العضوية وبالدولة القومية، باعتبارها المرجعية الوحيدة والركيزة الأساسية للنسق، وهي الأفكار التي تصبح تقديساً للدولة وانصياعها لزعيمها في الأنساق الشمولية"[٢]. ولشحن العصبية الصهيونية تبنت فكرة تفوق اليهود باعتبارهم شعب الله المختار، على غرار النازية التي تبنت فكرة تفوق العرق الآري، مما يعني خلق تفاوت بين الشعب اليهودي وغيره من الشعوب.

ولعل أكثر العوامل المؤثرة في الجماهير هو خلط الأيديولوجية بالدين، والاستناد في الطروحات الفكرية على الطروحات الدينية، ما يدفع الجماهير إلى أن تمتلك القوة التي حركت الثورات الأكثر عنفاً عن طريق تأجيج عصبيتها المحركة. ونظراً لأن الصهيونية أفادت من الدين في بناء عصبيتها، نجد تطابقاً مع ما ذكره ابن خلدون عن أثر الدعوة الدينية على الدولة بأنها "تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها"[٣].

لقد ذكرت أيضاً أن من صور العصبية العصبية القومية، وهذه تقوى باختلاطها بالدين. ولو نظرنا إلى الفاشية والنازية، وهما الحركتان اللتان أوجدتا عصبية من هذا النوع لرأينا كيف أن مُنظريها ومفكّريها حاولوا الإيحاء بأنها دين، وفي أسوأ الأحوال بأنها معتقد ديني أو فكر إنساني يستند على المعتقدات الدينية، وذلك لكسب المناصرين والسيطرة على عقولهم، والتحكم بسلوكياتهم، وبالتالي، تصرفاتهم وأفعالهم، وجعلهم يستغلون طاقاتهم على شكل أفعال وأعمال عدائية ضد القوى التي تخالفهم أو تحاول الوقوف في طريقهم سواء كان ذلك في داخل مجتمعاتها أو ضد الدول الأخرى. وهذا ما ينطبق على ما قاله ابن خلدون في: "أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين اما من نبوة أو دعوة حق"[٤]"، وكما يرى ابن خلدون أيضاً أن "الملك إنما يحصل بالتغلُّب والتغلُّب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع

---

(١) أحمد محمود، معين (١٩٧١)، **الصهيونية والنازية**، بيروت: منشورات المكتب التجاري، ص ص١٥٨-١٥٩.

(٢) المسيرى، عبد الوهاب (٢٠٠٣)، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج٢**،القاهرة: دار الشروق، ص١٩٦.

(٣) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٥٨.

(٤) المصدر نفسه، ص١٥٧.

القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه"[١]. وهنا يجب أن نتنبه إلى ضرورة استبدال عدة مصطلحات حديثة بمصطلحات أوردها ابن خلدون لتصبح العبارة المطوَّرة لطرح ابن خلدون على الشكل التالي:

وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلّب، والتغلّب إنما يكون بالعصبية القومية العرقية واتفاق التوجهات السياسية المنطبقة مع التعصب الفكري للمطالبة بتحقيق الدولة القومية العنصرية، وجمع القلوب وتأليفها للشعب المتفوق وكل ذلك يؤدي إلى النصر، أو كما يقول هتلر: "إن فكرتنا على سموها لن يُقيّض لها الانتشار ما لم تسندها القوة وتوفر لها الحماية اللازمة، وإن ربة السلم لا تقوى على الظهور ما لم يأخذ بيدها إله الحرب، وإن كل من يسعى سعياً لا يؤتي ثماره ما لم تدعمه القوة"[٢].

وهكذا، حلت الأيديولوجية النازية والأيديولوجيات الأخرى التي تطرقنا لها في سياق هذا البحث محل "دعوة الحق"، وحلّت العصبية القومية محل العصبية القبلية، وأسس التعصب الفكري العنصري للعصبية القومية العنصرية لتحقيق طروحاته، ليتبين لنا كيف ينتج الفكر عصبية.

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٥٧.

(٢) هتلر، أودلف، **كفاحي**، مرجع سابق، ص ٢٦٨.

## الخاتمة

العصبية ركيزة أساسية شيّد عليها ابن خلدون نظريته في تفسير التاريخ ونشوء العمران الإنساني بشقيه البدوي والحضري، حيث لاحظ أن للعصبية القبلية تأثيرها الكبير في تلاحم وتماسك الاجتماع البدوي. وقد يكون هذا الالتحام نتيجة للاختلاف والتساكن والعيش في منطقة واحدة ما يؤدي هذا الاجتماع العصبي إلى إنتاج عصبية جامعة لها تجعل منه كياناً ذا عصبية واحدة على أساس الانتماءات الوطنية والقومية أو الدينية أو المذهبية أو الحزبية أو العقائدية أو الفكرية، خصوصاً في عصرنا الحاضر.

وتبين أن القوة التي تمثلها الدولة عند نشوئها تكمن في العصبية، فالدولة الفاعلة بالحقيقة في مدة العمران أنما هي العصبية والشوكة. فالدولة كالقبيل تتألف من بيوتات مفترقة وعصبيات متعددة، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى وتمتد لتشمل مجتمع الدولة عامة .

ثم إن هناك علاقة وثيقة ما بين العصبية والدين، فالدين يحتاج إلى جمهور يعتنقه، وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلا بدّ له من عصبية، إذ المطالبة لا تتم إلا بها وهي ضرورية للملة. وبالمقابل، فإن الدين يؤلف بين القلوب، ويوجهها إلى وجهة واحدة، ويؤدي إلى اتفاق الأهواء ويحمل الناس على التعاون والتعاضد ويزيد الدولة في أصلها قوة على العصبية التي كانت لها أصلاً، وبطلان أحدهما سواء العصبية أم الدين يؤدي إلى فساد وبطلان أحدهما.

والدين له دور كبير في تأجيج شدة العصبية، حيث يقويها ويعززها ويدفعها بقوة نحو تأسيس الدولة والملك من خلال ما أسماه ابن خلدون الاجتماع الديني، هذا الاجتماع الذي يحتّم إقامة الدولة الناظمة له. فالدولة المستندة إلى الدعوة الدينية أو دعوة الحق تزداد قوة على قوة ولاحظنا أثر الروابط الدينية في الاجتماع الإنساني، حيث يتم الفرز ما بين البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية على أساس الدين.

وتبين من خلال هذه الدراسة أن العصبية والتعصب بينهما نوع من التلازم في فكر ابن خلدون. فعندما يتطرق إلى موضوع النسب القريب المتمثل برابطة الدم أو العرق كأساس لقيام العصبية فإنه يعود ويذكر "النعرة التي تعني التعصب" كظاهرة طبيعية في البشر تقوى وتشتد عند حدوث خطر خارجي يهدد العصبية التي لا يصدق دفاع أهلها وذودهم : "إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نعرة كل أحد على نسبة

وعصبيته أهم"[١]، ومن مؤشرات جنوح العصبية إلى التعصب العلاقة الوثيقة ما بين النفس وميولها إلى التغلّب والقهر، لأن "صاحب العصبية إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع وجد السبيل إلى التغلّب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس"[٢].

وتعدّدَ هذا التعصب وتنوع، وظهرت حركات حديثة دعت إلى شحن التعصب الديني ودمجه بالتعصب القومي في محاولة منها لتحويل الدين إلى قومية، ودمج التعصب العرقي بالطموح القومي وإقامة الدولة القومية على أساس الصفاء العرقي أو النقاء العرقي فظهر نتيجة لذلك النازية والفاشية، والتوجهات العدائية ضد الأعراق الأخرى التي بنظرهم يجب التخلص منها أو استغلالها لخدمة العرق الأسمى. فظهر هذا التوجه العرقي الذي شكل عصبيات القرن العشرين على شكل أعمال عدائية ضد الآخرين جرّت على العالم أهوال الحرب والقتل والدمار.

وعلى أساس التعصب الديني والمذهبي والطائفي، انقسم الناس في عصبيات فرعية بعد أن كانوا عصبية واحدة وفقاً للأديان والمذاهب والطوائف. ثم شرعنت بعض الدول هذا الانقسام في دستورها ووزعت السلطة فيها وفقاً للانقسام الطائفي؛ سواء كان ذلك في دفاترها أو أعرافها الدستورية أو غير ذلك.

كما تبين أن كل تعصّب مهما تعددت صوره وأشكاله منبعه التعصب الفكري، حيث ترسم المقولات الفكرية والنظرية للمشاريع التعصبية التي على أساسها تنبني العصبية سواء كان تعصباً فكرياً أو قبلياً أو دينياً أو مذهبياً أو طائفياً أو حزبياً أو مناطقياً أو وطنياً أو قومياً...إلخ. فالتعصب الفكري هو أساس أي تعصب وعصبية، حيث يحتاج أي تعصب أو عصبية إلى مشروع فكري أو نظري يشاد عليه ويقام على أساسه.

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، مصدر سابق، ص١٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٩.

**المصادر والمراجع**

ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن (ت ١٢٣٤)، **الكامل في التاريخ، ج٩**، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨.

ابن خلدون، عبد الرحمن محمد (ت ١٤٠٦) ، **مقدمة ابن خلدون**، دار القلم، بيروت،١٩٨٤.

ابن منظور، جمال الدين أبي الفضل (ت ١٣١١)، **لسان العرب،مج١**، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٣.

أبو طالب، محمد نجيب، **الأبعاد السياسية للظاهرة القبلية في المجتمعات العربية، مقاربة سوسيولوجية للثورتين التونسية والليبية**، الدوحة: المركز العربي للأبحاث.

أحمد محمود، معين (١٩٧١)، **الصهيونية والنازية**، بيروت: منشورات المكتب التجاري.

إسماعيل، حسونة (٢٠٠٧)، **الدلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون**، بيروت: دار الفارابي.

أميريكن (١٩٩٢)، **العصبية القبلية والإمام المظلوم**، دمشق: دار المعرفة.

الأنصاري، محمد جابر (١٩٨٣)، معنى العصبية عند ابن خلدون، **مجلة العربي**، ع٢٤٩.

الأهواني، أحمد فؤاد (١٩٨١)**المُعرِّف بالم لِف لكتاب،الملل والنحل للشهرستاني**، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة.

البخاري، محمد بن اسماعيل أبو عبد الله (ت٨٧٠)، **صحيح البخاري**، دار ابن الهيثم، القاهرة، ٢٠٠٤.

الجابري، محمد عابد، (١٩٩٢)، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الحبابي، محمد عزيز (١٩٨٤)، **ابن خلدون معاصراً**،فاطمة الحبابي (مترجم)، بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر.

الحيدري، إبراهيم (٢٠١٢)، خطر تنامي القبيلة والطائفة في العراق، الحوار المتمدن، العدد ٣٧٧٧، ٣ تموز٢٠١٢. **http://www.ahewar.org/debat/show.art**

الحصري، ساطع (١٩٤٨)، **نشوء فكرة القومية**، بيروت: دار العلم للملايين.

الحصري، ساطع (١٩٦١)، **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، بغداد: مكتبة المثنى.

الحيص، عبد العزيز فالح (٢٠١١)، القبلية والديمقراطية: حالة العراق الملكي ١٩٢١-١٩٥٨، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. **http://www.dohainstitute. org/releas**

الحمادي، أحمد خليل (٢٠٠٧)، **سوسيولوجية الصراع العربي الإسرائيلي**، بحث جامعي غير منشور،جامعة دمشق، دمشق، سوريا.

الدراجي، بوزياني (٢٠٠٣)، **دول الخوارج والعلويين،ج١**، الجزائر: دار الكتاب العربي.

الدوري، عبد العزيز، **مهرجان ابن خلدون**. القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

السامرئي، ضاري رشيد (١٩٨٣)، **الفصل والتمييز العنصري في ضوء القانون الدولي العام**، بغداد: دار الرشيد.

الشدادي، عبد السلام ( ٢٠٠٨)، **المغرب في فكر ابن خلدون، ندوة لجنة القيم الروحية، حركة الإصلاح في عهد ابن خلدون**، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة.

الشهرستاني، أبي الفتح (١٩٨١)، **الملل والنحل**، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة.

اللجمي، أديب وآخرون (١٩٩٤)، **المحيط، معجم اللغة العربية**، بيروت: أمبريمتو.

المتنبي، ابو الطيب أحمد بن حسين (١٩٨٦)، **ديوان المتنبي**، القاهرة: المركز العربي الحديث.

المسيرى، عبد الوهاب (٢٠٠٣)، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج٢**، القاهرة: دار الشروق.

المنقري، ابو الفضل نصر بن مزاحم، **وقعة صفين**، تحقيق عبد السلام هارون، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، ١٩٦٢.

النص، إحسان (١٩٧٣)، **العصبية والقبلية وأثرها في الشعر الأموي**، دار الفكر.

النقيب، خلدون ( ١٩٩٦)، **صراع القبليَّة والديمقراطية، حالة الكويت**، دار الساطي.

الوردي، علي (١٩٩٤)،**منط ابن خلدون**، بيروت: دار كوفان للنشر.

أودلف،هتلر (١٩٩٥)، **كفاحي**، لويس الحاج (مترجم)، بيروت: بيسان للنشر والتوزيع.

بقرادوني، كريم (١٩٩٦)، استقصاء حول الأحزاب في لبنان. في انطوان مسرة (مشرف)، **الأحزاب والقوى السياسية في لبنان (ندوة)، التزام واستراتيجية سلام وديمقراطية للمستقبل**، بيروت: منشورات المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم.

بلا شير، ريجيس (١٩٧٣)، **تاريخ الأدب العربي**، إبراهيم الكيلاني مترجم، دمشق: وزارة الثقافة.

حسين، طه (٢٠٠٦)، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد**،محمد عبد الله عنان (مترجم)، القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية.

خريسات، محمد عبد القادر(٢٠٠٥)، **العصبية القبلية في صدر الإسلام**، اربد: مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع.

خليل هيكل، السيد (١٩٧٩)، **الأحزاب اليساسية فكرة ومضمون**، أسيوط: دار الطليعة.

ديرية، أحمد محمد (١٩٩٦)، آثار القبلية في السياسة وآثار السياسة في القبلية، الصومال: **مجلة البحوث والدراسات العربية**، ع٢٦.

ديفريجيه، موريس (١٩٧٢)، **الأحزاب السياسية**، بيروت: دار النهار للنشر.

رستم، سعد (٢٠٠٤)،**الفر والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، النشأة التاريخ والعقيدة**، دمشق: الأوائل.

زغلول عبد الحميد، سعد (١٩٧٤)، **تاريخ الدولة العربية**، بيروت: كريدية أخوان.

سهام مهدي، عبير (٢٠١٢)، **التعصب في الفكر الصهيوني**، عمان: دار الجنان للنشر واتوزيع.

شحاتة قنواتي، جورج (١٩٦٢)، **مهرجان ابن خلدون**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

شهلا، بهيج (٢٠١٠)، **الحزبية السياسية في الاندلس منذ الفتح حتى نهاية حكم عبدالرحمن الداخل**، رسالة ماجستير منشورة، دمشق، جامعة دمشق.

طلفاح، مضر عدنان (٢٠١١)، **القدرية، جدلية الدين والسياسة في الإسلام، حركة يزيد بن الوليد نموذجاً**، إربد: مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية.

عبد الحليم كامل، نبيلة (١٩٨١)، **الأحزاب السياسية في العالم**، القاهرة : دار الفكر العربي.

عبد العزيز نصر، محمد، (١٩٦٢)، **مهرجان ابن خلدون**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

عبد الله، هاني (١٩٨١)، **الأحزاب السياسية في إسرائيل**، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

عيسى، رياض (١٩٩٢)، **الحزبية السياسية منذ قيام الاسلام حتى سقوط الدولة الأموية**، دمشق.

غيران، دانيال (١٩٧٣)، الصوفية أولاً. في وليام رايخ (مشارك) **دراسات في الفاشية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

فروخ، عمر (١٩٧٠)، **تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية**، بيروت: دار العلم للملايين.

ف- كورتونوف (١٩٨١)، **صراع الأفكار في العالم الحديث**، حنّا عبود (مترجم)، دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر.

نازيون جدد، ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، **http://ar.wikipedia.org/wik..**

هنري، زيغ ليتون (١٩٨٣)، **السياسة العرقية في بريطانيا**، طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان.

ودادي، عبد الرحمن، في الجهوية والقبلية، وكالة زايد الإخبارية، **http://www.meydane.inf**

يونس، محمد عبدالله**تداعيات صعود الدور السياسي للقبائل في المناط العربية**، القاهرة: المركز الإقليمي للدراسات الإستراتيجية.

# IBN KHALDUN ON THE ASSABIYA AND IT'S MODERN FORMS

**By**

**Ayman Radwan Almanaseh**

**Supervisor**

**Dr. Salman Albdour, Prof**

## ABSTRACT

This study examines Ibn Khaldun's theory of Assabiya and its modern forms, which considered as the basis for all political and societal relations between people, and an important bond that, gathers certain group members, based on the relationship or parentage (Blood Relationship), or incorporeal relationship (Alliance Relationship). Moreover, Assabiya is considered important due to the nature of human existence. This importance resulted from the diversity of people's needs, as the human being characterized by his/her civilian nature, and he/she organizes and prepares all their life matters through cooperation with each other. Due to their animal temperament of aggression and injustice, human beings are not able to live together unless Assabiya leads to the rise of a ruler provided with power and authority, and prevailing.

This study discusses the development of Assabiya and its modern forms, and their different purposes and goals, as well as their role in forming political, social, economic, religious, intellectual life, and the integration, solidarity and cooperation between human beings in various fields. It

shows how each of these forms led to creating a sort of Assabiya that resembles the idea of Ibn Khaldun.

The study shows that extremism is related to Assabiya, as extremism may occur for a certain group, tribe, religion, party, idea, or human race. So the intensity of extremism differentiates each group, some in the normal positive desirable sense and some in the undesirable sense as Ibn Khaldun indicated in the Assabiya.

The study indicated that human societies and groups such as nationalism, tribalism and religious parties are modern forms of the Assabiya of Ibn Khaldun, highlighted that different extremism kinds of religious, sectarian, partisan, ideological and racial forms, have negative effects and contradict with human values and morality.